

رجعت



مشخصات کتاب

سرشناسه : بهمنی، اصغر، 1347 -

عنوان و نام پدیدآور : رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطه ی آن با تناسخ/اصغر بهمنی.

مشخصات نشر : قم: زائر، 1385.

مشخصات ظاهری : 336ص.

فروست : انتشارات زائر؛ 94.

شابک : 20000ریال: 964-8567-53-0

وضعیت فهرست نویسی : فهرست توصیفی

شماره کتابشناسی ملی : 1152579

ص: 1

اشاره

رجعت

تألیف

اصغر بهمنی

ص: 3

فهرست مطالب

عنوان صفحه

شبهه شانزدهم / رجعت و تشابه امم··· 176

ص: 5

ص: 6

پیشگفتار

«رجعت» که در لغت به معنای «بازگشت» و در اصطلاح امامیه «بازگشت و زنده شدن برخی مردگان پس از ظهور حضرت مهدی علیه السلام » است ، از جمله اندیشه های اعتقادی شیعیان دوازده امامی است .

در این تفکر ، برخی مردگان که در خوبی یا بدی ، سرآمد زمانه خویش بودند و همچنین برخی ائمه علیهم السلام یا همه آن بزرگواران باز می گردند ، تا اهداف مشخص شده در رجعت ، محقَّق گردد . پایه گذار این عقیده در اسلام ، شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است ؛ به گونه ای که آن حضرت وقتی به مسجد آمد و علی علیه السلام را در خواب دید ، او را تکان داد و فرمود : ای دابّه اللّه ! برخیز . آن گاه به صحابه فرمود : این اسم مخصوص اوست وَ او همان جنبده ای است که خداوند در قرآن به آن اشاره کرده است .(1)

در مطالعه سیر تاریخی اعتقاد به رجعت به این نکته برمی خوریم که بیشتر ائمه علیهم السلام به نحوی بحث رجعت را پیش کشیده اند و اصولاً این بحث در همه زمان ها مطرح بوده و برخی از دانشمندان عصر حضور نیز درباره آن سخن ها گفته اند ؛ مانند سلیم بن قیس و اصبغ بن نباته در عصر علی علیه السلام ، ابوبصیر در عصر امام باقر و امام صادق علیهماالسلام مؤمن الطّاق ، سید حمیری، جابر بن یزید جُعفی و حسن بن علی بن حمزه در عصر امام صادق علیه السلام و فضل بن شاذان درعصر امام هادی و امام عسکری علیهماالسلام علمای امامیه از آغاز عصر غیبت تا قرن یازدهم نیز کم و بیش سخن از

1- 1 . نمل / 82 .

رجعت به میان آورده اند . از قرن یازدهم و با تلاش علامه مجلسی و شیخ حرّ عاملی فصل جدیدی از بحث رجعت گشوده شد و رفته رفته با استناد به روایات از دامنه وسیع تری برخوردار گشت .البته در کیفیت رجعت ، نظر واحدی به چشم نمی خورد . در این خصوص چهار نظریه وجود دارد :

1 . بازگشت به بدن با همان بدن مادّی سابق ؛ این نظر مشهور و اکثر است .

2 . بازگشت با بدن ممثّل ؛ به نظر می رسد عرفا بیشتر متمایل به این نظر باشند . بر اساس این تفکر ، بدن برخی که اکنون نیز در آن نشئه موجودند در این عالَم (مُلک) ظاهر می شوند .

3 . بازگشت به صورت انشای بدن ؛ بر این اساس ، نَفْس به ایجاد بدن در این عالَم می پردازد . البته این کیفیت با کیفیت دوم تفاوت ماهوی ندارند .

4 . بازگشت به صورت تولد جدید ؛ این نظریه که تا کنون فقط یک نفر به آن معتقد شده ، شبیه رویداد افسانه ای تناسخ است .

در خصوص فلسفه و اهدافی که برای رجعت بیان گردیده ، به این موارد برمی خوریم : شاد شدن مؤمنان از اوضاعی که انتظار آن را می کشیدند و همچنین به خاطر نصرت دین حق در کنار امام زمان علیه السلام رنج دیدن بدکاران به واسطه انتقام هایی که آن را می بینند ، تحقّق نصرت الهی که آیه 51 سوره غافر به آن وعده داده است ، استکمال نفس ؛ چرا که زندگی سابق کوتاه تر از آن بود که آدمی بتواند استعدادهایش را بروز دهد ، ظهور دولت و ولایت الهی ، این هدف مخصوص رجعت پیامبر و امامان شیعه علیهم السلام است که شیخ طوسی این گونه به آن اشاره کرده است : «...لاظهرا دولتهم وحقهم ...»(1)

و همچنین هدف دیگری برای آن بزرگواران وجود دارد و آن «هدایتگری» است . آن ها بر می گردند تا سکاندار هدایت بشر در تمام کُره خاکی باشند و هدایتی

1- 1 . «العقائد الحَقّه» ، مسأله 46 . ونیز مراجعه شود به : «مرآه الانوار ...» / 358 .

را که امام عصر علیه السلام پدید آورده ، استمرار بخشند . تعبیر ملاصدرا دراین خصوص چنین است : ارواح عالیه به قدرت خداوند در این عالَم نازل می شوند تا اسیران و زندانیان وابسته به دنیا را آزاد سازند.(1)

اما در اثبات رجعت اگر از دیدگاه عقل نظاره گر باشیم ، امکان ذاتی و وقوعیِ آن با وجود سابقه وقوعیِ زنده شدن مردگان که در گذشته و به خصوص با استناد به آیات الهی در قوم بنی اسرائیل اتفاق افتاده محقَّق است . آیات 243 و 259 و 56 و 73 سوره بقره و 84 انبیا ، 110 مائده ، 49 آل عِمران ، 143 اعراف و 25 کهف ، گواه زنده شدن مردگان در گذشته است . منابع روایی اهل سنت(2) نیز به مواردی از زنده شدن مردگان اشاره کرده اند .

وقتی سابقه وقوعیِ این حادثه را بپذیریم ، ناگزیر امکان وقوع این حادثه در آینده را نیز باید پذیرا باشیم . ضمن این که در این مسیر نباید قدرت خداوند بر ممکنات را نادیده بگیریم .

اما اثبات حتمیت رجعت از نظر عقلی مورد خلاف است . در حالی که برخی همانند مرحوم لاهیجی(3) و مظفر(4) ، عقیده دارند رجعت با استدلال عقلی واجب نمی شود ، برخی به ادله ای روی آورده اند که رنگ و لعاب عقلی دارد .

برخی چنین دلیل آورده اند که پس از حضرت مهدی علیه السلام نباید زمین از حجت خالی باشد و از دیگر سو ائمه علیهم السلام از دوازده تن بیشتر نیستند . بنابراین برهان لطف ، حکم به بازگشت ائمه می کند .(5) سید مرتضی نیز می نویسد: «کل من مات و له حق لم

1- 1 . «تفسیر القرآن الکریم «، ج 5 ، ص 75 ؛ ذیل آیه 31 سوره یس .
2- 2 . ر . ک : «من عاشق بعد الموت» ، شامل 64 حدیث از اهل سنت ، «تاریخ الطّبری» ، ج 1 ، ص 474 ؛ «الکامل فی التّاریخ» ، ج 1 ، ص 193 ؛ الدّرر المنثور» ، ج 7 ، ص 193.
3- 3 . «رسائل فارسی» / 277 .
4- 4 . «عقائد الامامیه» / 113 .

5- 5 . «بدايه المعارف» ج 4 ، ص 178 ، «بحث حول الرّجعه» / 24 و 25
.

یستوفه فی الدّنیا فلابدّ من اعادته لیوفی حقّه ...»(1) .

اما اثبات رجعت از دیدگاه نقل ، محل جولان طرفداران رجعت است . مهم ترین آیه ای که طرفداران رجعت برای اثبات ضرورت و حتمیت رجعت به آن استنادمی کنند ، آیه 83 سوره نمل است : «وَیَ_وْمَ نَحْ_شُرُ مِنْ کُ_لِّ أُمَّ_هٍ فَوْجاً مِمَّنْ یُ_کَذِّبُ بِآیاتِنا...» که این استدلال با توجه به آیه شریفه «وَحَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» که مربوط به حشر در قیامت است ، کامل می گردد.

در حوزه روایات که به کیفیت ، زمان ، اصل رجعت و رجعت کنندگان پرداخته شده ، ادعای تواتر شده است .(2)

برخی عالمان امامیه در تقویت صحت رجعت به «اجماع» نیز روی آورده اند و مدعی اجماعی بودن رجعت شده اند .(3)

مخالفان ما ، در بحث و تفکر رجعی ، اهل سنت هستند هرچند برخی از آن ها به یک مورد از رجعت در آخر الزّمان و به دست حضرت مهدی علیه السلام اعتراف کرده اند .(4)

در میان امامیه نیز تنها کسانی را می توانیم مخالف و منکر رجعت بدانیم که دست به تأویل احادیث رجعت زده ، معتقدند منظور از رجعت امامان ، بازگشت دولت آنان است ، نه اشخاص آن بزرگواران .

1- 1 . «الذخیره فی علم الکلام» / 151 .
2- 2 . «الایقاظ ...» / 409 ؛ «الرجعه _ احسایی» / 30 ؛ «المیزان ...» ، ج 2 ، ص 161 ؛ «ایمان و رجعت» / 24 و 27 .
3- 3 . «رسائل الشّریف المرتضی» ، ج 1 ، ص 125 ، «مجمع البیان» ، ج 7 ، ص 234 ، «تفسیر شریف لاهیجی» ، ج 3 ، ص 443 .
4- 4 . ر .ک : «الجامع لاحکام القرآن» ، ج 9 ، ص 390 ؛ «تیسیر التفسیر» ، ج 7 ، ص 328 .

شبهه اول

رجعت و استبعاد عقلی آن

شاید ساده ترین اشکالی که بر رجعت وارد شده همین اشکال باشد؛ چرا که منکر رجعت با یک جمله ساده «بعید است» یا «دور از عقل است» منکر تفکری بزرگ می گردد. از آن جا که در این اشکال، تنها ادعای بعید بودن رجعت مطرح است و دلیل و برهان عقلی پشتوانه آن نگردیده است، آن را از فصل دوم که ادعای رد رجعت بر مبنای ادله فلسفی مطرح گردیده، جدا ساخته ایم.

استبعاد می تواند متوجه دو موضوع در زمینه رجعت گردد: یکی استبعاد از اصل رجعت یعنی این که «زنده شدن مردگان بعید است» و دیگری استبعاد از برخی فروع رجعت، مانند «مدت زیستن رجعت کنندگان».

صورت اول از کسی صادر نمی شود مگر از منکر رجعت ؛ اما صورت دوم می تواند توسط طرفدران رجعت؛ نیز مطرح گردد. گرچه برخی با زیر سؤال بردن فروع، قصد انکار اصل آن را دارند. البته آنچه در این اشکال بیشتر مورد توجه است صورت اول است؛ چنان که «سید مرتضی» می گوید: «فانا نری کثیرا من مخالفینا ینکرون الرّجعه انکار من یراها مستحیله غیر مقدوره.(1)

_ ما می بینیم که بسیاری از مخالفانمان که رجعت را انکار می کنند از این جهت است که آن را غیر مقدور و مُحال می شمرند».

1- 1 . «رسائل الشّریف المرتضی» / ج 1، ضمن جوابات المسائل الرازیه، مسأله 8، ص 125.

«موسوی» از دانشمندان شیعی مخالف رجعت می نویسد: «نمی دانم از چه زمانی فکر رجعت وارد اوهام گردید، لکن شک نیست که ظهور چنین افکار دور از عقل در عهد اول ظاهر گردیده است؛ آن زمان که برخی مردم طالب غلو و افکار دور از منطق بودند». (1)

یک نویسند، سنّی نیز نگاشته است: «بنابر قول بعضی از عالمان شعیه که از ائمه شان حدیث نقل کرده اند مبنی بر این که: «احادیثنا صعب مستصعب»، ثابت می شود دین آن ها صعب مُتصعب است و همین دلالت می کند که عقده ای مثل رجعت، خلاف فطرت و به دور از عقل و مخالف اصول می باشد. این ها خرافاتی است که روزگار، آن ها را دفن کرده است». (2)

البته اشاره این نویسنده به خرافه بودن رجعت به معنای بی اساس و دور از عقل بودن آن است. همان طور که دانشمند دیگری از این فرقه نوشته است: این گونه خرافات و اساطیر (رجعت و مانند آن) باعث ظهور برخی حزب ها و گرایش ها در میان شیعه شده است؛ مانند حزب توده در ایران و ... . (3)

«اسلام رجعت» نیز رجعت را یکی از مسائل خرافی دانسته که دین سازان به خوردِ عوام می دهند و چهره امامیه را از خرد و عقل دور می سازند(4) دیگری می نویسد: «ان الرّجعه ای مسأله البعث فی الدنیا تنافی العقل». (5)

«مرآه الانوار» در نقل این اشکال چنین می نویسد: «مخالفان ما رجعت را انکار می کنند و ادّله ای آورده اند همچون مشرکان در مورد انکار آخرت و انکار آیاتی که دلالت بر اِحیای اموات در اُمم سابقه دارد، مانند عُزَیز و ...». (6)

1- 1 . «الشّعیه و التّصحیح» / ص 200؛ با تلخیص.
2- 2 . «مسألپ التقریب بین اهل السّنه و الشّیعه» / 101.
3- 3 . «الخطوط العریضه» / 19.
4- 4 . «اسلام و رجعت» / 68.
5- 5 .

6- 6 . «مرآه الانوار و مشکوه الاسرار» / 358.

علامه «امینی» هم که گویا از استبعاد و محال شمردن رجعت توسط مخالفان تعجب کرده، می گوید: «نمی دانم چرا مخالفان ما قول به رجعت را مُحال دانسته اند، در حالی که رجعت چیزی جز برگشتن روح به بدن پس از آن که مرده است نمی باشد». (1)

اما با گسترش اشکال استبعاد از اصل رجعت به فروع آن، ممکن است راه برای ثبوت اصل رجعت، نزد مستشکلان باز گذاشته شود.

در همین زمینه «شیخ حرّ عاملی» می نویسد:

«الشّبهه الاو لی الاستبعاد و هذا کان اصل انکار من انکرها و ذلک ان کثیرا من العقول الضعیفه لا تجوّز ذلک و لا تقبّله ....

_ شبهه اول، استبعاد است و ریشه انکار منکران همین است؛ چون بسیاری از عقل های ضعیف از پذیرفتن این گونه مطالب عاجز هستند.»

آن گاه به موردی از وجه استبعاد اشاره کرده، می گوید: «مخصوصا این که به خاطر شاخ و برگ هایی که در بعضی احادیث اضافه شده است [و مربوط به اصل رجعت نیست] مانند حدیثی که مدت رجعت آل محمد صلی الله علیه و آله را 80 هزار سال بیان کرده است و همچنین سایر مطالب وحشت آور». (2) همچنین «رفیعی قزوینی» می گوید: «در اخبار رجعت، پاره ای از وقایع ذکر شده است که خالی از استبعاد نیست؛ مثل این که حضرت علی علیه السلام جنگ عظیمی با شیطان خواهد کرد و شیطان همه اولاد و لشکر خود را برای جنگ حاضر خواهد ساخت. و نظیر این امراز سایر مسائل غریبه». (3)

- در بررسی دلیل مخالفان از بعید شمردن رجعت به مورد خاصی برخورد نمی کنیم مگر «خرافه بودن رجعت» که برخی به آن اشاره کردند، اما از نظر شیخ حرّ

1- 1 . «الغدیر» / ج 11، ص 148.
2- 2 . «الایقاظ» / 407.
3- 3 . «رساله اثبات رجعت» / 40.

عاملی، دلیل چنین تفکری، ضعف عقل است. از عبارات سید مرتضی و دیگران نیز می توانیم ضعف ایمان به خدا و روز قیامت را دلیل چنین اشکالی استنباط کنیم.

جواب

1 . توجه به قدرت خدا

شیخ طوسی در قضیه ابراهیم علیه السلام و زنده شدن پرندگان به انگیزه این تقاضا اشاره کرده، در جواب قائلی که گفته: «ابراهیم چون در زنده شدن مردگان شک داشت، تقاضایی این گونه را مطرح کرده» می گوید:

«فهدا باطل لان الشّکّ فی ان اللّه قادر علی احیاء الموتی کفر، لا یجوز علی الانبیاء».(1)

«این قول باطل است؛ زیرا شک در قدرت خدا بر زنده کردن مردگان کفر است و بروز کفر از انبیا جایز نیست».

طبرسی در همین باره می نویسد: «هیچ عاقلی شک ندارد که این کار (رجعت) مقدور خداوند است و مُحال نیست. نظیرش را خداوند در گذشته انجام داده و قرآن، گواه آن است».(2)

از آن جا که سید مرتضی ، دلیل استبعاد منکران را ضعف ایمان آن ها به قدرت خدا بر شمرده بود، در جواب می گوید: «واللّه تعالی قادر علی احیاء الموتی فلا معنی لتعجّب المخالفین و استبعادهم ...».(3)

«خداوند متعال قادر است بر زنده کردن مردگان؛ پس جایی برای تعجب مخالفان نیست».

آنچه امامیه در موضوع رجعت می گوید چیزی است که همه مسلمانان و بلکه موحدان به آن معترفند و آن قدرت خداوند است در چنین کاری، انّما الخلاف در

1- 1 . «التّبیان» / ج 2، ص 327.

2- 2 . «مجمع البيان» / ج 7، ص 405.
3- 3 . «رسائل الشّريف» / ج 1، ضمن المسائل الميار فارقيات، مسأله 60، ص 303.

این است که آیا چنین کاری محقَّق خواهد شد یا خیر؟ در صحت رجعت اموات، کسی نمی تواند مخالفت کند مگر ملحدان؛ زیرا خداوند، قادر بر ایجاد جواهر است پس از نابودیشان، و وقتی خدا قادر بر چنین کاری باشد جایز است که چنین کند، هرگاه که بخواهد».(1)

به منظور بهره گیری از اعتقاد به قدرت الهی در جواب به اشکال مطرح شده به قول شیخ حرّ عاملی اشاره می کنیم که با استناد به آیه شریفه: «إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ»،(بقره / 20) می گوید: «این آیه دلیل بر امکان رجعت است(2) و نسبت به قدرت و کَرَم خداوند بی مقدار است». (3) اصولاً در نوشته های شیخ، تکیه بر قدرت الهی، فراوان به چشم می خورد.

حکیم سبزواری نیز پس از تقسیم رجعت به ظاهری و باطنی، زنده شدن مردگان و بازگشت بدن های طبیعی به دنیا را از تقسیمات رجعت ظاهری دانسته که در دایره قدرت الهی جای دارد و تصریح می کند: «فهم چنین رجعتی برای کسانی که ائمه اطهار علیهم السلام را شناخته و پیرو آن ها بوده اند، مُحال نیست».(4)

2 . توجه به معاد

اما از آن جا که ممکن است دلیل استبعاد مخالفان رجعت، ضعف در ایمان به قدرت خدا در حوزه معاد باشد برخی جواب های ارائه شده در خصوص این اِشکال با توجه به این بُعد بیان شده است.

چنان که علامه مجلسی می نویسد: «کسی که در مسأله رجعت شک کند، ظاهر آن است که حشر قیامت را نیز منکر باشد و امری که به نصوص متواتره ثابت شده

1- 1 . «رسائل الشّریف» / ج 3، ضمن مسائل المتفرقه، ص 135.
2- 2 . «الایقاظ» / 71.
3- 3 . «همان» / 408.
4- 4 . «رسائل حکیم سبزواری» / 478.

باشد بعید شمردن و انکار آن، محض بی دینی است».(1)

«طیب» هم آورده است: «جواب ما همان جوابی است که در معاد می دهیم».(2)

به نظر ما قطعا مخالفان رجعت، ایمان به معاد را از اصول مسلّم دین اسلام دانسته و درباره آن کتاب ها نوشته اند و واضح است ایمان به معاد ، لوازمی دارد که از جمله آن ها ایمان به قدرت خداوند است.

چنان که یکی از منکران رجعت می نویسد: «بر اساس آیه 27 روم، اعاده، همواره آسان تر از خلقت اولیه است. وقتی خدا انسان را از عدم، خلق کرده باشد پس اعاده او آسان تر از خلقت ابتدایی اوست ... چگونه خداوند قادر نباشد بر اعاده بدن پس از خراب شدنش، در حالی که هم او از اول آن را خلق کرده است؟ مسلّما خداوند بر خلقت دوباره قادر است».(3)

سخن این جاست که مگر می شود کسی به قدرت خداوند در برپایی قیامت ایمان داشته باشد، اما بر زنده کردن آن ها در دنیا ناتوان باشد و این امر، بعید شمرده شود؟

3 . توجه به فروع

از آن جا که ممکن است منکران رجعت با مشاهده روایاتی که حوادث جانبی حادثه رجعت را بیان می کنند، به صف مستبعدان رجعت پیوسته باشند برخی دانشمندان شیعی این بعد قضیه را نیز وارسی کرده اند. کسی که از راه نفی فروع در صدد نفی اصل رجعت باشد، راه عاقلانه ای را نپیموده است؛ چرا که لازمه رد فرع، رد اصل نیست، این روش علاوه بر این که ضعف او را در مواجه با اصل، می رساند با کوچک ترین و ساده ترین جواب می توان او را مجاب کرد ؛ مانند این که: «ما هم

1- 1 . «حقّ الیقین» / 354.
2- 2 . «کلم الطّیب» / 598.
3- 3 . «عون المرید لشرح جوهره التّوحید» / ج 2، ص 37، 10 _ 1037؛ با تلخیص.

مثل شما این فرع را قبول نداریم، یا به باور آن نرسیده ایم» چنان که شیخ حرّ عاملی پس از نقل این اشکال می گوید: «اگر دلیل استبعاد، مدت حضور ائمه علیهم السلام در روزگار رجعت باشد» این مدت حضور، دلیل حتمی ندارد و جزء معنای رجعت نیست؛ لذا ممکن است که فردی رجعت را باور داشته باشد، اما به این گونه مسائل (جزئی و فرعی) اعتقادی نداشته باشد و چه بسا این مدت حضور از باب مبالغه باشد».(1)

«رفیعی قزوینی» هم در جواب می نویسد: «آنچه برهانی است اصل مسأله رجعت است، اما جزئیات آن، مانند جنگ حضرت علی علیه السلام با شیطان در رجعت و ... محتاج طریق صحیح است».(2)

مؤلف «مع الخطیب...» آورده است: «ما اصل رجعت را قبول داریم، تا رد قرآن نشود».(3)

و در جای دیگر اضافه کرده است که:« تفاصیل و فروع رجعت، مدّ نظر ما نیست و نباید بر ما خرده گرفته شود».(4)

امام خمینی(ره) اصل رجعت را ضروری مذهب حَقِّه دانسته(5)، می فرماید: «اما برای مازاد بر آن که مثلاً: آیا برای رجعت، بدن جدید خَلق می شود یا همان بدن اولی را آورده و ارواح پاک رجعت کنندگان را به آن داخل می کنند و ... دلیلی نداریم».(6)

جناب استاد «سبحانی» نیز معتقد است: اصل رجعت، مسلّم است و لازم نیست به جزئیّات آن پرداخته شود (شنبه 22/6/1382، قم، حضوری).

1- 1 . «الایقاظ» / 407.
2- 2 . «رساله اثبات رجعت» / 41.
3- 3 . «مع الخطیب فی خطوط العریضه» / 110.
4- 4 . «همان» / 112.
5- 5 . «تقریرات اسفار» / ج 3، ص 196.
6- 6 . «همان» / 194.

4 . توجه به اعتراف ها

روش دیگری که می تواند در پاسخ گویی به اشکال «استبعاد» مطرح شود بهره گیری از اعتراف ها و گفته های همسو با مسأله رجعت است که مخالفان به آن معتقدند.

شاید سخن «فضل بن شاذان» که انکار رجعت را یک ظلم معرفی کرده، بر این مطلب بنا نهاده شده باشد که آنان همانندِ رخداد رجعت را قبول دارند، اما رجعت را انکار می کنند؛ چرا که تصریح می کند: «مخالفان رجعت، بزرگ تر از آن (رجعت) را معتقد شده اند».(1) ایشان در کتاب «ایضاح» به بیان 10 روایت از اهل سنت می پردازد و در پایان می گوید: «شما این ها را قبول دارید پس چرا رجعتِ امامیه را منکر می شوید؟ در حالی که رجعت، مثل همین موارد است که شما می گویید».(2)

«ابن طاووس» نیز می نویسد: «مخالفان، احادیثی را دالّ بر زنده شدن مرده قبل و بعد از دفن آورده اند، مثل قضیه «نباش القبر» پس چگونه است که روایات اهل بیت را نفی می کنند در حالی که رجعت کنندگان برای امر مهمی می آیند».(3)

چنان که «مجمع الشّتات» هم می نویسد: «مخالفان با این که اخبار کثیری را از زنده شدن مردگان و تکلم کردن آن ها نقل می کنند اما قول به رجعت نزد شیعه را به باد طعنه می گیرند».(4)

و بر همین اساس است گفته خرازی: «مخالفان هم به عقایدی معتقدند که مُحال است اما ، ما آن ها را تکفیر نکرده ایم».(5)

در هر صورت کسی که زنده شدن مردگان را بعید شمرد نباید استثنایی در این امر

1- 1 . «الایضاح» / 426.
2- 2 . «همان» / 427.
3- 3 . «سعد السّعود للنفوس» / 134 _ 135.
4- 4 . «مجمع الشّتات» / ج 7، ص 142.

5- 5 . «بدايه المعارف الالهيه» / 170.

را بپذیرد، در حالی که مخالفان ماهمان طور که گذشت به مواردی از رجعت قبل از ظهور اشاره کرده اند؛ چنان که ابن ابی الدنیا (م 281 ق) در کتاب خود با نام «من عاش بعد الموت» به 64 حدیث درباره زنده شدن مردگان هرچند برای مدت کوتاه، پرداخته است. طبری و ابن اثیر نیز در کتاب های خود به زنده شدن «الیسع» یا «یوشع بن نون» و تکلم کردن آن ها با طالوت اشاره کرده اند».(1)

البته چنین استفاده هایی که ما توانسته ایم از حکایت های ابن ابی الدنیا و امثال او ببریم برخی اهل سنت را بر آن داشته که دست به توجیه بزنند؛ چنان که نویسنده ای از آنان می نویسد: «آنچه ابن ابی الدنیا در کتابش آورده معنایش این نیست که آن ها حقیقتاً مرده بودند و دوباره زنده شده و زندگی کرده باشند».(2)

5 . توجه به سابقه وقوعی

این قسمت از جواب می تواند به گونه ای ادامه جواب قسمت قبلی باشد با این تفاوت که در بخش پیشین، به سابقه وقوعی زنده شدن مردگان، بر اساس نظریات و آثار مخالفان پرداخته شد و در این قسمت، نظر به سابقه ای است که مورد قبول طرف های موافق و مخالف رجعت است، هر چند این توافق، تصریح نشده باشد.

بر اساس حدیثی، وقتی ابن کواء، نزد علی علیه السلام قول به بازگشت گروهی را به دنیا قبل از قیامت رد می کند [به خاطر بعید شمردن آن]، حضرت با استناد به آیاتی از جمله قضیه عُزَیز، مُحال بودن آن را از ذهن ابن کواء دور می سازد».(3)

طبرسی نیز قرآن را گواه سابقه وقوعی رجعت معرفی می کند.(4)

«سید بن طاووس» با اشاره به حدیث تشابه امم که مورد قبول موافق و مخالف

1- 1 . «تاریخ الطّبری» / ج 1، ص 474؛ «الکامل فی التاریخ» / ج 1، ص 193.

2- 2 . «اهل السنّه و الشّيعه بين الاعتدال و الغلو» / 161.
3- 3 . «مختصر بصائر الدّرجات» / 22؛ «بحارالانوار» / ج 53، ص 72.
4- 4 . «مجمع البيان» / ج 7، ص 405.

است به سراغ قرآن می رود و بر اساس آن می گوید: «عده ای از یهود به موسی گفتند: «ما می خواهیم خدا را ببینیم» و وقتی نوری دیدند، مُردند و سپس خداوند آن ها را زنده کرد. پس در امت ما هم باید کسانی باشند که در دنیا پس از مردن، زنده شوند».(1)

«شیخ حرّ عاملی» نیز در بیان چنین مسأله ای و در پاسخ به این اشکال می نویسد: «نباید در مورد رجعت قائل به امتناع شد، بلکه رجعت، ممکن است و به همین خاطر نباید قطع به عدم وقوع آن داشت و علم غیب می خواهد که کسی بگوید رجعتی در کار نیست».(2) اشاره شیخ به ممکن الوقوع بودن رجعت بر اساس احادیث فراوانی است که در خصوص زنده شدن مردگان در گذشته، نقل کرده است.

ایشان پاسخ چهارم خود به این اشکال را در قالب نتیجه گیری از جواب قبلی بیان می کند و می نویسد: «پس از آن که رجعت ممکن شد و دلیلی هم بر ردش وجود نداشت، انکار آن جایز نخواهد بود».(3)

«کاشف الغطا» نیز بر اساس داوری قرآن می نویسد: «با توجه به نمونه هایی از زنده شدن مردگان که قرآن به آن صراحت دارد، چنین چیزی مُحال نیست همانند آیه 243 سوره بقره: که خداوند به مردن و زنده شدن هزاران نفر از قوم بنی اسرائیل اشاره دارد».(4)

«طیب» نیز جواب دوم خود به چنین اشکالی را به مسأله سابقه وقوعی اختصاص داده است.(5)

1- 1 . «سعد السّعود للنفوس» / 191.
2- 2 . «الایقاظ» / 407.
3- 3 . «همان» / 407.
4- 4 . «اصل الشّیعه و اصولها».
5- 5 . «کلم الطّیب» / 598.

6 . رجعت خلاف عقل نیست

از آن جا که برخی، رجعت را از رهگذر خرافه بودن و خلاف منطق و عقل بودن بعید شمرده بودند، «منهج الصّادقین» پاسخ داده است: «صحت رجعت، نزد عقل مُحال نیست»(1) و ملاصدرا، فیلسوف نامی با تکیه بر سابقه وقوعیِ رجعت می گوید: «عقل، مانع از وقوع رجعت نیست»(2) «کرمانشاهی» نیز با اشاره به یک قاعده عقلی چنین می نویسد: «به قاعده عقلی امکان دارد بین بدن و روح که به هم علاقه داشتند، دوباره عُلقه برقرار گردد».(3)

در کنار جواب های چهارگانه به پاسخ هایی نیز برمی خوریم که در آن ها به جنبه خاصی اشاره نشده و صرفا انکاری بر تفکر استبعاد است چنان که «رفیعی» در دومین جواب خود به مستشکلان می گوید: «رد یک مطلب به مجرد استبعاد، صحیح نیست، بلکه دلالت بر غرور و حُمق کامل رد کننده دارد، همان طور که بزرگان علم و حکمت بعد از غور کامل در امری که امتناع آن، نه بدیهی بود و نه برهانی، آن را در مرحله توقف قرار می دهند و تبادر به انکار نمی کنند».(4)

شیخ حرّ عاملی نیز پنجمین جواب خود را چنین ارائه داده است: «این گونه مطالب در برابر فضایل حضرات ائمه علیهم السلام چیزی نیست».(5)

نقد و نظر

همان طور که گذشت یکی از موارد رد رجعت، استبعاد بود، یعنی مخالفان رجعت اصطلاحی شیعه، زنده شدن مردگان را قبل از قیامت و در ظهور حضرت

1- 1 . «منهج الصّادقین» / ج 7، ص 59.
2- 2 . «تفسیر القرآن الکریم» / ج 5، ص 75 _ 76.
3- 3 . «دلائل الرّجعه» / 118.
4- 4 . «رساله اثبات رجعت» / 41.
5- 5 . «الایقاظ» / 408.

ولیّ عصر علیه السلام بعید شمرده اند. واضح است آنان فقط اهل سنت نیستند، بلکه برخی دانشمندان شیعی دوازده امامی نیز در این مخالفت شریک اند و این ها همان کسانی هستند که دست به توجیه و تأویل رجعت زده، آن را به معنای بازگشت دولت امرو نهی ائمه علیهم السلام دانسته اند.

نکته دوم این است که مستشکلان به ویژه دانشمندان اهل سنت، دقیقا چه چیزی را مُحال و بعید شمرده اند؟ بنابر جواب های ارائه شده، آن ها اصل زنده شدنِ مردگان را بعید دانسته اند، اما با کاوشی در گفتار مخالفان سنی مذهب به خوبی آشکار می گردد حقیقت چنین نیست.

در توضیح این نکته می گوییم: رجعت اصطلاحی، از دو دیدگاه می تواند مورد انکار قرار گیرد:

1 . امکان رجعت ؛ 2 . ضرورت وقوع رجعت.

مخالفان ما امکان وقوعی رجعت را نه تنها مُحال و بعید نمی دانند، بلکه برخی از آنان در اثباتش کوشیده اند که ما به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

«در مورد قدرت خداوند و معجزه انبیا در اِحیای مردگان، کسی منکر نیست بلکه ما منکر ادعای رجعت و بازگشت مردگان به دنیا قبل از روز حساب آن هم برای حسابرسی و دادن جزا هستیم».(1)

دیگری نوشته است: «زنده شدن والدین حضرت رسول صلی الله علیه و آله از نظر شرع و عقل محذوری ندارد (فلیس احیائهما یمتنع عقلاً و شرعا). چنین روایت شده که پدر و مادر آن حضرت، بی ایمان درگذشتند و پس از بعثت به دنیا آمده، مسلمان شدند و دیگر بار از دنیا رفتند».(2)

مؤلف کتاب «التّشیّع» پس از رد عقیده رجعت می گوید: «خدایی که قادر بر خَلق

1- 1 . «اصول مذهب الشیعه الامامیه» / 943.
2- 2 . «تفسیر ابن کثیر» / ج 1، ص 294.

اول است، بر اعاده آن هم قادر است، اما این بازگشت صورت نمی گیرد مگر در روز قیامت». (1)

«آلوسی» نیز می گوید: «زنده شدن پس از مردن و بازگشت به دنیا از امور مقدور خداوند است، اما کلام در وقوع (حتمیت) آن است». (2)

در «فتاوی الجنّه» با اشاره به احادیث اهل سنت مبنی بر زنده شدن گروهی از مردگان در گذشته می گوید: چنین اتفاقاتی به قدرت خدا ممکن است، اما اثبات وقوعش دلیل می خواهد». (3)

در اثر دیگری از اهل سنت، با موضوعِ «قیاس الاعاده الاخرویه علی اِحیاء الاموات فی الدّنیا» به شرح امکان وقوعی زنده شدن مردگان در دنیا پرداخته است. نویسنده با استناد به آیات متعدد قرآنی مبنی بر شرح حال زنده شدگان می نویسد: «وقتی ثابت شد زنده شدن بعد از مرگ به وقوع پیوسته، هر چند یک بار، همین دلیل قانع کننده ای است بر امکان چنین اتفاقی. وی در ادامه می نگارد: علاوه بر این ها قدرت پروردگار به آن تعلق گرفته است و وقتی خداوند قادر باشد یک نفر را زنده کند (در دنیا)، قادر خواهد بود تمام نفوس را نیز زنده کند؛ چنان که آیه 28 سوره لقمان، گواه آن است». (4)

البته این نویسنده در صدد اثبات معاد است، اما گفته هایش سندی است بر اثبات امکان وقوعیِ رجعت که ما، در پی آن هستیم.

از نوشته های فوق هیچ گاه استبعاد در حوزه امکان وقوعی رجعت استنباط نمی گردد، بلکه همان طور که برخی نویسندگان مذکور اشاره کرده اند، استبعاد به ضرورت و حتمیت وقوع رجعت تعلق گرفته است.

1- 1 . «التشیّع» / 225.
2- 2 . «روح المعانی» / ج 3، ص 27.
3- 3 . «فتاوی الجنّه الدّائمه ...» / 127.
4- 4 . «الادله العقلیه النّقلیه علی اصول الاعتقاد» / 573.

ولی قابل کتمان نیست که برخی اندیشه مندان اهل سنت برخلاف نظر بزرگانشان و شاید نیز برای محو کردن حتی کوچک ترین دلیلی بر امکان رجعت، نظریاتی را بیان کرده اند که امکان وقوعی رجعت را هم بعید و مُحال دانسته اند. چنان که نویسنده ای از آن ها نوشته است: «این از اعتقادات اسلامی است که هم قرآن و سنت و هم اجماع بر آن دلالت می کند که هر کس به موت حقیقی بمیرد و روح از او خارج شود، دیگر به دنیا باز نمی گردد، تا روز قیامت. و آنچه ابن ابی الدنیا در کتابش به نام «من عاش بعد الموت» آورده، معنایش این نیست که آن ها حقیقتا مرده بودند و دوباره زنده شده و زندگی کرده باشند».(1)

بدیهی است جواب های ارائه شده به خصوص وجود سابقه وقوعی می تواند چنین مستشکلانی را سر جایشان بنشاند؛ هر چند این نویسنده در ادامه با اشاره به زنده شدن گروهی از بنی اسرائیل از جمله کسی که صد سال مرده بود و زنده شد و زنده شدن اصحاب موسی علیه السلام ادعا می کند: «تمام این ها از خصایص آن ها بوده، شریعت ما به دلیل آیاتی همچون: وَ حَرامٌ عَلی قَرْیَهٍ ... بر خلاف آن هاست».(2)

بطلان این ادعا را در مبحث خاص خود دنبال می کنیم.

در این که چرا برخی دانشمندان امامیه چنین استبعادی را برداشت کرده اند می توان به ضعف اَسناد رجعت، نزد آن ها اشاره کرد، اما این که چرا دانشمندان اهل سنت، ضرورت رجعت را منکر شده و بعید شمرده اند می توان به فقدان دلیل نزد آنان توجه کرد. بدیهی است آن ها نه از آیات به چنین ضرورتی می رسند و نه از روایات ائمه علیهم السلام .

حال اگر اِشکال استبعاد را متوجه «ضرورت رجعت» بدانیم باید به چه پاسخی روی آوریم؟ به طور مسلّم بایست به سندی تکیه کنیم که مورد قبول آن ها هم باشد

1- 1 . «اهل السنّه و الشّیعه بین الاعتدال و الغلو» / 161.
2- 2 . «همان» .

و در این رهگذر لازم است به موضوع تشابه امت ها متمسک شویم. بر این اساس این قاعده را تشکیل می دهیم تا جوابگوی انکارشان در ضرورت رجعت باشیم؛

مقدمه اول: هرچه در امم سابقه واقع شده باشد، در امت اسلام نیز واقع می شود؛

مقدمه دوم: رجعت (زنده شدن مردگان) در امم سابقه واقع شده است؛

نتیجه: رجعت در امت اسلام هم واقع خواهد شد.

اثبات مقدمه اول: در این باره شیعه و سنی، حدیثی از پیامبر نقل کرده اند، که شیخ صدوق آن را چنین آورده است: «یکون فی هذه الامّه مثل ما یکون فی الامم السّالفه، حذو النّعل بالنّعل و القذه بالقذه.(1)

_ همانند آنچه در امم سابق رخ داده است در این امت هم اتفاق می افتد، مانند دو تای نعل و دو تای گوش که با هم موافقند». در منابع اهل سنت می توان به صحیح بخاری، ج 8، صفحه 51 و سنن ترمذی، ج14، صفحه 135 اشاره کرد که چنین حدیثی را با اندکی تفاوت نقل کرده اند.(2)

اثبات مقدمه دوم: حداقل به استناد آیات قرآنی، شیعه و سنی با این قضیه موافق هستند.(3)

نتیجه آن که: در امت اسلام نیز باید همچون امم سابقه مردگانی زنده شوند و به زندگی خود برای سال ها، ادامه دهند. غیر از این مسیر، راهی برای اثبات حتمیت رجعت برای اهل سنت وجود ندارد، مگر قاعده های عقلی که آن هم - همان گونه که سابقا اشاره کردیم _ مورد انکار برخی از امامیه است.

1- 1 . «الاعتقادات» / 62.
2- 2 . در شبهات دیگر، این احادیث را نقل خواهیم کرد.
3- 3 . سوای آیات قرآنی، نویسندگان و مفسران اهل سنت به روایاتی نیز در این زمینه اشاره کرده اند مانند زنده شدن حضرت «الیسع» یا «یوشع بن نون» در: «تاریخ طبری» / ج 1، ص 474؛ «الکامل فی التاریخ» / ج 1،

ص 193 و زنده شدن فرزندان حضرت ایوب در: «الدر المنثور» / ج 7، ص 193 و «جامع البیان» / ج 10، ص 590، زنده شدن بسیاری طبق نقل کتاب: «من عاش بعد الموت» و منابع دیگر اهل سنت.

اما مسدود بودن راه علم به حتمیت رجعت نزد اهل سنت به این دلیل است که: رجعت در زمره عقایدی است همچون: بهشت، جهنم، قیامت، شفاعت و... این هم بدیهی است که انشای عقاید، تنها به دست شارع صورت می گیرد و از نظر اهل سنت، اهل بیت علیهم السلام که مهم ترین منبع اثبات رجعت اند، شارع محسوب نمی شوند.

اما این که آن ها اهل بیت را «صادق» و قابل احترام می دانند، تنها در امور عادی و روزانه است و ربطی به حوزه «شرع و تبیین احکام» ندارد. البته گاهی اهل بیت به عنوان مرجع علمی نزد مخالفان مطرح بوده اند تا بتوانند جایگاهی برای خود و مفری برای تنگناه های علمی پیدا کنند اما بدون شک آنان جز خدا و رسول و قرآن را شارع مقدس نمی دانند.

با وجود این، آن ها از طریق منابع خود اعتراف هایی به وقوع دارند که تنها به صورت موردی و نه عمومی است. اعتراف مهمی که در این خصوص صورت گرفته، مربوط به زنده شدن اصحاب کهف است.

برخی اعترافاها

«قرطبی»، زنده شدن آن ها را، به دست حضرت مهدی علیه السلام می داند(1) و «اطفیش» هنگام زنده شدنِ آنان را، حاضر شدن حضرت عیسی بیان می کند(2) و «ثعلبی» می نویسد: «اصحاب کهف زنده شدند و دوباره آرمیدند تا زمانی که مهدی خروج کند».(3)

البته، شافعی در تفسیرش از ثعلبی نقل کرده است: «ان المهدی یسلم علی اهل الکهف فیحییهم اللّه عزوجل».(4)

1- 1 . «الجامع لاحکام القرآن» / ج 9، ص 390.
2- 2 . «تیسیر التفسیر» / ج 7، ص 328.
3- 3 . «الکشف و البیان» / ج 6، ص 157.
4- 4 . «عقد الدّرر فی اخبار المنتظر» / 142.

در مورد «دَابَّةُ الْأَرْضِ» که برگرفته از آیه 82 سوره نمل است و خبر از خروج جنبنده ای از درون زمین می دهد، برخی علمای سنی، صفات انسانی را برای آن بیان کرده اند بدون این که آن شخص را معین کرده باشند.(1) نوشتنی است برخی از عالمان امامیه، آن جنبنده را حضرت علی علیه السلام می دانند.(2) و برخی نیز او را حضرت مهدی علیه السلام دانسته اند.(3)

1- 1 . ر.ک: «الدّر المنثور» / ج 5، ص 127.
2- 2 . «تفسیر القمی» / ج 2، ص 130؛ «الایقاظ» / 383؛ «حقّ الیقین فی معرفه اصول الدّین» / ج 2، ص 11.
3- 3 . «حدیقه الشّیعه» / 759؛ «حجه التفاسیر» / ج 5، ص 89.

شبهه دوم

رجعت و استبعاد فلسفی آن (بازگشت فعل به قوه)

منکران رجعت با روی آوردن به قاعده فلسفی یعنی مُحال بودن بازگشت فعل به قوه دست به انکار رجعت زده اند. آن ها معتقدند که رجعت، نوعی بازگشت فعل به قوه و امری است مُحال؛ بنابراین رجعت نیز مُحال بوده و بر اساس قاعده فلسفی، قابل تحقق نیست.

تبیین قوه و فعل

این اشکال، مهم ترین و زیر بنایی ترین اشکال درباره «رجعت» و در حوزه فلسفه قرار گرفته است. نفوذ این اشکال تا حدی است که «تناسخ» را به طور جدی طرد کرده، در برخی مویرگ های عقیده حَقَّه «رجعت» نیز رسوخ کرده است تا جایی که برخی را واداشته کیفیت دیگری را برای رجعت تعریف کنند. با این حال، بیان اشکال مزبور سابقه چندانی ندارد. هر چند بیان آن، گویای قاعده «عدم بازگشت فعل به قوه» است اما باید قبل از هر چیز حکایت قوه و فعل را بیان کنیم.

وجود مطلق به موجود بالقوه و موجود بالفعل تقسیم می گردد. موجود بالفعل از چنان ظرفیتی برخوردار است که آثار عالی را می پذیرد برخلاف موجود بالقوه و اختلاف آن دو، نوعی اختلاف تشکیکی است البته نه از نوع علت و معلول، که هر یک از علت و معلول در هر مرتبه ای که باشد اختلاف در ماهیت دارند، بلکه

«ماباالفعل بعینه» نسبت به کمال آینده اش، «ما بالقوه» می گردد یعنی ماهیت آن ها ثابت و مشترک است. از آن جا که هر موجودی، وجودش مسبوق به قوه است به ناچار وجودش سیّال غیر ثابت خواهد بود. یعنی این که موجود ناقص به سوی کمالِ نسبی خویش، پیش می رود؛ این در حالی است که هر قِسم لاحق، تمام و کمال قِسم سابق است و هر سابقی مرتبه ناقص آن است؛ پس، از قوه محض تا فعل تمام و کمال مطلق، قوه و فعل های بسیاری وجود دارد.

در بحث قوه و فعل، اصطلاح «کمال اول و کمال ثانی» مطرح است. در فلسفه، کمال اول و ثانی در دو مورد استعمال شده است؛

اول: حصول هر یک از صُوَر نوعیه و نفوس نسبت به مادّه و متعلق خود کمال اول، و آثار مترتب ازآن، کمال ثانی خوانده می شود.

دوم: کمال اول را به حرکت جسم می گویند که به سوی غایت خود در حرکت است و کمال دوم را رسیدن به غایت می گویند پس همان گونه بوده است که علامه طباطبایی فرموده است : «جسمی که هنوز حرکت نکرده، دارای دو قوه است: قوه اصل حرکت و قوه وصول به غایت. با حصول حرکت، قوه اول، فعلیت می یابد و کمال اول برای جسم حاصل می گردد و با وصول به غایت، قوه ثانی، فعلیت یافته، کمال ثانی برای جسم حاصل می شود».(1)

تفاوت این دو مورد از استعمال آن است که در مورد اول، کمال اول، مطلق است؛ چرا که هیچ وابستگی به کمال ثانی ندارد، اما در مورد دوم، کمال اول، مرتبط به کمال ثانی است، لذا نسبت به آن هنوز قوه محسوب می شود.

در هر صورت ذرات جواهر جسمانی و صفات آن ها بدون هیچ وقفه ای در سیر و حرکتند؛ چرا که فعلیت جواهر، روی آوردن به کمالی است که برای آن ها مقدر شده، تا آن گاه که به غایت ثابتی که منزه از قوه است برسند و آن جا را فعلیت خالص

1- 1 . «خلق جدید پایان ناپذیر»، (رساله قوه و فعل).

می نامیم. پس جوهر بی درنگ از قوه محض به سوی فعلیت محض در حرکت است؛ حرکتی که از آغاز تا انجام، مراتب فعلیات گوناگونی را تحصیل می کند. در این حرکتِ تصاعدی، صورتی فوق صورتی و فعلیتی تمام تر از فعلیتی حاصل می شود.

«علامه طباطبایی» درباره رجوع مادّه به فعل می نویسد: «در هر موردی که حرکت به زوال صورتی از صُوَر فعلیه در طیّ مسافت، منقطع می شود، این انقطاع به معنای پایان یافتن قوه و استعداد صورت زائله و تحققِ وجود مجردی مناسب از برای آن است و طبعا مادّه مرکوبش به فعلیت سابق خود بازگشته و حرکتش را ادامه می دهد و گفتنی است رجوع مادّه به فعلیت سابقش در استمرار حرکت، به این معنا نیست که فعلیتش بعد از نابودی به وجود می آید، بلکه به این مفهوم است که فعلیت آن در حین تلبّس به صورت زائله، مقهور و مخفی بوده، با ارتحال صورت مزبور، از استتار ظاهر می شود. پس معنای عودت مادّه به فعلیت سابق، ظهور بعد از خفا است و نتیجه آن که: حرکت عالَم جسمانی دائما موجودات مجردی از سنخ صورش را پرورانده، ذخیره می نماید».(1)

فی الجمله روشن گردید محور حرکت، قوه و مادّه است و هر موجودی که قوه و مادّه ندارد، فاقد حرکت است.

در حرکت جوهری، حرکت به صورت اشتداد و مشکّک است؛ به این معنا که هر حدی، وجودش فعلیت است برای حد سابق که قوه آن محسوب می شود و مجموع قوه و فعل، قوه محسوب می گردد برای فعلیت لاحق. به سخنی دیگر: مادّه و صورت، مادّه است برای صورت بعدی. و آن را می توان به: لُبس بعد لُبس تعبیر کرد در مقابلِ خَلع و لُبس.

ناگفته نماند که حرکات اَعراض نیز به تَبَع جواهر، حرکت اشتدادی خواهد بود.

1- 1 . «خلق جدید پایان ناپذیر» / (رساله قوه و فعل)، 16.

تغییراتی که در حرکت قوه به فعل در همه مراتب صورت می گیرد به مفهوم بطلان حد قبلی نیست، بلکه تغییرش به طریق استکمال است.

بیان اشکال

نویسنده کتاب «اسلام و رجعت» که خود از دانشمندان شیعی مذهب و مخالف رجعت است، این اشکال را چنین شرح می دهد: «پوشیده نیست رجعت مردگان به دنیا از جهت این که مستلزم حرکت قهقرایی و به قول فلاسفه، مستلزم خروج از فعلیت به قوه است امری عادتا مُحال است... به عبارت دیگر هر موجودی که از عالَمی به عالَم دیگر منتقل شود دیگر به عالَم اولی بازگشت نمی کند؛ زیرا در این هنگام تمام مزایای عالَم اول را استیفا نموده، آنچه را که در آن وقت از خصوصیات این عالم، بالقوه واجد بوده در این موقع همه به فعلیت رسیده است. بدیهی است که با این حال، برگشت او به عالَم اول، مستلزم خروج از فعلیت به قوه و بالبداهه مُحال است: انسان وقتی پس از طیّ اطوار بَدویّه خلقتش به عالَم انسانیت منتقل می شود و تمام مزایای انسانیت او فعلیت پیدا می کند هرگز نمی توان تصور کرد به عالَم منویت و حیوانیت و دیگر عوالم سابقه اش رجعت نماید و همچنین وقتی از این عالَم رخت برمی بندد و به عالَم ارقی و وسیع روحانی قدم می گذارد، غیر ممکن است دوباره دچار این گودال طبیعت شود، چه در این موقع لامحاله تمام مزایای مراحل طبیعیه اش را به طور کلی استیفا نموده و هرچه را که در خور استعدادش بوده از آن جا استفاده کرده و هر تخمی که به نسبت لیاقت خود می بایست در آن جا بپاشد، پاشانده و بالأخره به هر نحوی که می خواست این مراحل را، پیموده است و حال به جایی رسیده که واپسین مرحله مسافرت و جایگاه تمرکز ابدی اوست؛ منزلی که آنچه را در آن منازل موقتی کِشت کرده بود در آن جا باید بچیند و به هر نحوی که مراحل سفرش را طی نموده بود در این جا باید آثارش از او بروز نماید.

این جا دیگر جای نقص و حرکت نیست، جایگاه کمال و فعلیت است و تمام جنبش ها به سکون رسیده است... .

حال چگونه می شود که خداوند حکیم علی الاطلاق با این حال او را به مراحل اولیه اش برگردانَد؟! و موجودی را که به تمام معنا به فعلیت رسیده و به کمال لایق به حال خود نایل آمده، به قوه و نقص تنزل دهد». (1)

مرحوم «علامه طباطبایی» با توجه به نوشته های این مستشکل و اطلاعات دیگری که در اختیار داشته، این اشکال را چنین تبیین می کند:

«به عنایت پروردگار، مرگ بر موجود زنده ای عارض نمی شود تا این که دوران زندگی اش را کامل کند و آنچه را در استعداد دارد به فعلیت برساند و به اصطلاح، هر کمالی را که بالقوه دارد، بالفعل کند؛

«فرجوعه الی الدّنیا بعد موته، رجوع الی القوّه و هو بالفعل، هذا مُحال الاّ ان یخبر به مخبر صادق و هو اللّه سبحانه او خلیفته من خلفائه ...».

بر این اساس اگر کسی بعد از مرگش زنده شود و به دنیا برگردد، بعد از رسیدن به فعلیت، باز به حال قوه و استعداد برگشته و این مُحال است، مگر این که خبردهنده راستگویی همانندِ خداوند متعال یا خلیفه ای از خلفای الهی چنین خبری را داده باشد، چنان که در داستان های حضرات موسی و عیسی و ابراهیم و ... خبر داده اند، ولی در خصوص رجعت، چنین خبری (بازگشت از فعل به قوه به واسطه زنده شدن مردگان) نرسیده و استدلالی که به استناد روایات کرده اند، تمام نیست». (2)

علامه در ذیل آیه 73 بقره، اشکال فلسفی مطرح شده را مورد توجه بیشتر قرار داده، و در توضیح آن که می تواند رجعت و مسخ، هر دو را رد کند، می فرماید: «انسان بعد از مرگش تجرد پیدا می کند؛ یعنی نَفسش از مادّه مجرد می شود و

1- 1 . «اسلام و رجعت» / 110 _ 112.
2- 2 . «المیزان فی تفسیر القرآن» / ج 2، ص 106 _ 107.

موجود مجردِ مثالی یا عقلی می گردد و مرتبه مثالیت و عقلیت، فوق مرتبه مادیت است؛ چون وجود، در آن دو قوی تر از وجود مادّی است. با این حال دیگر مُحال است چنین انسانی، یا بگو چنین نفس تکامل یافته ای دوباره اسیر مادّه شود و به اصطلاح، زنده گردد و گرنه لازم می آید که چیزی بعد از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این مُحال است.»

دانشمند حکیم، «رفیعی قزوینی» نیز در توضیح و نقل این اشکال می نویسد:

«بنا بر حرکت جوهریه، نفس پس از خروج از عالم طبع و مهاجرت از بدن، بالفطره روی به باطن وجود و مشاهده غیب و اعمال علوم خویش دارد و از یک نشأت به نشأت دیگر انتقال می یابد، بر این اساس، رجعت یعنی بازگشت از غیب به طرف این عالَم و بازگشتِ آنچه به فعل رسیده، به قوه، و چرا این گونه شود در حالی که نفس به مرتبه اعلی و اکمل رسیده و مطلوب، حاصل شده بود».(1)

شهید «اشرفی اصفهانی» هم با عبارات مخصوص به خود، ضمن نقل اشکال مطرح شده آن را توضیح داده است.(2) آقای «بهبودی» که به دنبال اثبات رجعت با کیفیت مورد نظر خویش است، استبعاد فلاسفه از رجعت را چنین شرح می دهد: «فلاسفه اسلامی رجعت را منکرند به خاطر این که ارواح را مجرد پنداشته و تعلق یک روح را به چند بدن به عنوان تناسخ، مُحال می شمارند . آنچه مُحال است در تناسخ، تعلق دو روح در یک بدن است. ضمنا در رجعت، تکرار تعلق مطرح است نه تعدد در بدن. روی همین مبنا است که حشر رستاخیز را هم به صورت حشر ارواح تلقی می کنند و به اصطلاح، معاد روحانی است نه حشر اجساد که معاد جسمانی است؛ زیرا به عقیده آنان بازگشتِ روح (تکامل یافته) به جسد تازه و قالب نو، چه در رستاخیز و چه در همین عالم موجود (به صورت رجعت) مُحال است».(3)

1- 1 . «رجعت و معراج» / 44.
2- 2 . «مجمع الشّتات» / ج 7، ص 140.
3- 3 . «معارف قرآنی»، 409.

از آن جا که ایشان با رجعت مقبول، نزد مشهور مخالف است، اشکالات عقلی و فلسفی بر چنین رجعتی را وارد می داند.

تبیین اشکال

روح کلی این اشکال بر پایه حرکت جوهری نفس بنا نهاده شده است. نفس از پایین درجه وجودیِ خود، حرکت را آغاز می کند و با سرعت پله های ترقی را پیموده وقوه ها و استعدادهای موجود را به تصرف در می آورد تا آن جا که درجات جمادی و نباتی و حیوانی را به طور کامل پشت سر گذاشته، برای کسب صفات انسانی قدم در این مسیر می گذارد. تا آن جا که قوه ای در کار باشد، نفس در استفاده از ابزار مادّی برای فعلیت بخشیدن به آن کوتاهی نمی کند و آن جا که دیگر فعلیتی بر فعلیت های قبلی افزوده نگردد و بدن به عنوان وسیله ترقی و تکامل، به کار نیاید، نفس از آن جدا شده، قدم به عالم تجرد می گذارد. بر اساس حرکت جوهری، نفس، جسمانیه الحدوث بوده و حالا که تمام کمالات را به دست آورده و از بدن جسمانی که البته سال های سال در کنار هم به کمالاتی رسیده اند، جدا شده، بقای خود را به صورت تجرد و روحانی می بیند و اصطلاحا روحانیه البقاء است. حال آن گونه که در رجعت مطرح است، این نفسِ به کمال رسیده و به عالمِ مجردات پیوسته، مُحال است حتی یک قدم به عقب بازگشته و حتی یک فعلیت خود را به قوه برگرداند، مثلاً از عالم تجرد به عالم مادّه برگردد، چنان که ملاصدرا در خصوص آیه مبارکه 40 سوره نبأ که می فرماید: «یا لَیْتَنِی کُنْتُ تُراباً» آن را آرزویی مُحال و ممتنع الوقوع می داند؛ چرا که چنین بازگشتی مستلزم انقلاب ماهیت و از محالات است.(1)

«علامه طباطبایی» می نویسد: «سیر نزولی و نگونساری یعنی از مرتبه شدید به سوی ضعیف روان شدن، در حرکت تشکیکی، نامعقول است؛ زیرا معنای سیر

1- 1 . «الشّواهد الرّبوبیه» / 345.

نزولی در حرکت تشکیکی این است که فعلیت ثانیه با حیثیتِ فعلیت، قوه شود برای قوه خویش، مثلاً انسان با فعلیت انسانی برای حیوان که قوه اش بوده، قوه شود و به حیوانیت رجعت کند و همچنین حیوان به مرتبه نباتی عودت نماید».(1)

جواب

اصل سخن، صحیح است یعنی بازگشت فعل به قوه مُحال است، اما در مصداق شناسی باید دقت بیشتری به خرج داده شود. مصداق این قاعده فلسفی، تناسخ است که به زودی به آن خواهیم پرداخت، نه رجعت. چگونه رجعت می تواند ذاتا مُحال باشد در حالی که سابقه وقوعی دارد و چگونه می تواند بعید باشد در حالی که عقل کُل یعنی شارع مقدس ، آن را تأیید کرده است؟

فیلسوف نامی مرحوم «علامه طباطبایی» در جواب چنین اشکالی می فرماید: «اما این که برگشت از فعلیت به قوه مُحال است، صحیح است، ولی مورد بحث ما از این گونه موارد نیست؛ زیرا انسان وقتی کاملاً از قوه خارج شده و به فعلیت می رسد که واجد هر کمالی که برایش ممکن بوده است باشد و مفارقت روح از بدنش باید به طور طبیعی باشد. چنان که فرض بر آن است که روح انسانی، دوره تکامل خود را پیموده و از بدن خود کمال استفاده را برده است؛ به طوری که دیگر استعداد و قوه هیچ کمال دیگری را نداشته باشد و به طبع خود از بدن خارج شود. اما در موت اخترامی که مفارقت روح از بدن به واسطه عارضه ای مانند بیماری یا قتل و ... است، بازگشت آن ها به دنیا هیچ محذوری ندارد «فلا یستلزم الرّجوع الی الدّنیا بعده محذورا»؛ زیرا ممکن است آن انسان، استعداد کمالی را در زمانی داشته باشد و بعد بمیرد [به مرگ اتفاقی] و مجددا در زمانی دیگر برای کمال دیگری مستعد و برای استیفای آن زنده شود، یا این که استعداد کمالی که مشروط به این است که بعد از

1- 1 . «خلق جدید پایان پذیر (رساله قوه و فعل)، 38.

زندگانی برزخی باشد پیدا کند و بعد از حصول آن شرط، زنده شود و به دنیا برگردد تا آن کمال را استیفا نماید. بنابراین دو فرض، رجعت هیچ محذوری ندارد؛

«فیجوز علی احد الفرضین الرّجعه الی الدّنیا من غیر محذورٍ».(1)

آنچه از کلام علامه به دست می آید، ضمن قبول عدم بازگشت فعل به قوه، دو گروه از مردگان هستند که از قاعده فلسفیِ ذکر شده در اشکال، تخصصاً و نه تخصیصاً، خارج هستند:

گروه اول: کسانی هستند که از روز اول عمر، استعدادهای لایق را داشته اند اما به واسطه مرگ اتفاقی، مسیر حرکت تکاملی نفس، ناخواسته قطع گردیده است و لازم است نفس در فرصت دیگری، این مسیر را ادامه داده، به اتمام برساند.

گروه دوم: کسانی که صاحب استعداد خاصی هستند بدون سپری شدن حیات برزخی، قابلیت فعلیت را ندارند؛ لذا با چشیدن حیات برزخی زمینه برای تصرف این استعداد خاص نیز فراهم می آید و از آن جا که مسیر این تکامل در حیات دنیوی صورت می گیرد، در فرصتی مناسب برمی گردند تا آن را طی کنند.

البته علامه این دو وجه را به صورت دو فرض بیان کرده است تا در صورت مخدوش شدن یکی از آن ها فرض دیگر، مؤیّد رجعت باشد، ضمن این که در فرض دوم قاعدتا نبایستی از مرگ اخترامی سخن گفت.

علامه در بخش دیگر کتاب تفسیرش وارد پاسخی نسبتا طولانی و تخصصی می شود تا از راه مفاهیم فلسفی، اساس اشکال مطرح شده را باطل اعلام کند؛

«. . . بله چیزی که از قوه به فعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن مُحال است، ولی زنده شدن مردگان از مصادیق این امرِ مُحال نیست. توضیح این که: اگر فرض کنیم انسانی بعد از مردنش به دنیا برگردد و نفْسش دوباره متعلق به مادّه شود، آن هم همان مادّه ای که قبلاً متعلق به آن بود، این باعث نمی شود که تجرد نفسش باطل

1- 1 . «الميزان» / ج 2، ص 107.

گردد، چون نفس این فرد انسان، قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافته و بعد از برگشتن به بدن، باز همان تجرد را دارد. تنها چیزی که با مردن از دست داد، این بود که آن ابزار و آلاتی را که با آن ها در مواد عالَم، دخل و تصرف می کرد، از دست داد و بعد از مردنش دیگر نمی توانست کار مادی انجام دهد. نَفْس هم وقتی با تعلق فعلی به مادّه اش برگردد، دوباره دست به کار شده، قوا و ادوات بدنی خود را به کار می بندد و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلی اش به واسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود تقویت نموده، دو چندان می کند و دوران جدیدی از استکمال را شروع می کند بدون این که مستلزم رجوع قهقرا و سیر نزولی از کمال به سوی نقص و از فعل به سوی قوه باشد.

نگویید این سخن مستلزم قول به قسر دائم و از محالات است، که در پاسخ می گوییم: انسانی که با نَفْس ساده مرده ولی کارهای خوب و بد هم کرده اگر دیرتر مرگش فرا می رسید و مدتی دیگر هم زندگی می کرد، ممکن بود برای نفس ساده خود، صورتی سعیده، یا شقیّه کسب بکند. همچنین اگر قبل از کسب چنین صورتی بمیرد، ولی دو مرتبه به دنیا برگردد و مدتی زندگی کند باز هم ممکن است زاید بر همان صورت که گفتیم، صورتی جدید کسب کند. اما اگر برنگردد، در عالم برزخ به پاداش، یا کیفر کردارهای خود می رسد، تا آن جا که به صورتی عقلی مناسب با صورت مثالی قبلی اش در آید و وقتی چنین شد دیگر امکان استکمال، باطل گشته، تنها امکانات استکمال های عقلی برایش باقی می ماند که در چنین حالی اگر به دنیا برگردد می تواند صورت عقلیه دیگری از ناحیه مادّه و افعال مربوط به آن کسب کند؛ مانندِ انبیا و اولیا، که اگر فرض کنیم دوباره به دنیا برگردند می توانند صورت عقلیه دیگری به دست آورند و اگر برنگردند، جز آنچه در نوبت اول کسب کرده اند، کمال و صعود دیگری در مدارج آن، نخواهند داشت. پس معلوم است که چنین چیزی

قسر دائم نخواهد بود».(1)

آنچه در جواب آمد، جان کلام و تمام جواب بود؛ هرچند سایر اندیشه مندان همین مطالب را با عبارت های دیگری ارائه داده اند. چنان که «رفیعی قزوینی» پس از نقل این اشکال می نویسد: «هنگامی رجوع از عالم غیب به دنیا مُحال است که نَفْس، کمال پیدا کرده و حرکت جوهری را از دست بدهد و کمالِ حاصل شده و فعلیت عالیه خود را که به تحول و تبدل ذاتی انجامیده، حاصل کند و این معنا در رجعت لازم نمی آید؛ زیرا که به واسطه قوت وجود وسعه عرصه هویت، نفس می تواند ضبط جمیع عوالم و حضرات را بکند. به این مفهوم که با این که روی تمام به عالم غیب دارد توجهی هم به عالم طبع و دنیا نماید؛ همچنان که در وجود اقدس حضرت حق که به تمام مشاهده، ذات خود و اسما و صفات خویش را مشهود فرماید رویی به عالم امکان دارد و افاضه دائم بر این عالم دارد و مقتضای حرکت جوهریه، انتقال ذاتی به عالم باطن این عالم است، هرچند جمع کند این مقام را با توجهی به مقام نازل».(2)

به نظر می رسد مبنای چنین جوابی، برگرفته از دست مایه کلام عرفانی «علامه قیصری» باشد، هر چند حکیم قزوینی، مشخصا به کلام وی رجوع نکرده باشد. علامه قیصری در اثبات رجعت به کیفیت مورد نظر خویش یعنی تمثّل مثالی می نویسد:

«وکما انّهم عند کونهم فی الشّهاده لایمنعون من الدّخول فی عالم الغیب کذلک عند کونهم فی الغیب لایمنعون من الظّهور فی الشّهاده اذا طلبوا من الحق بلسان استعدادهم ذلک لتکمیل النّاقصین».(3)

ص: 38

1- 1 . «المیزان» / ج1، ص 274 _ 276.
2- 2 . «رجعت و معراج» / 45.
3- 3 . «شرح فصول الحکم، شرح فص شیثی» / ص 126، چاپ سنگی.

علامه «حسن زاده آملی» این کلام را مربوط به رجعت دانسته است.(1)

«رفیعی» در بخشی دیگر چنین رجعتی را که مستشکل، رد کرده است مربوط به تناسخ می داند؛ چرا که رجعت مورد نظرما، بازگشت نفسِ کامل به بدنِ کامل است.(2)

«خرازی» هم می گوید: «رجعت، مستلزم بازگشت فعل به قوه نیست و این که جایز است انسان، مستعدِّ کمالی شود در زمان بعد از حیات دنیوی، و زنده شود تا آن کمال را به دست آورد، یا کمال ثانوی او مشروط به تخلل حیات برزخی باشد».(3) بعید نیست این دو فرض در یک فرض خلاصه شوند و آن استعدادی خاص برای نفس باشد، مشروط به تخلل حیات برزخی؛ اما اگر بخواهیم فرمایش ایشان را بر همان دو فرض مذکور بپذیریم لازم است فرض اول را این گونه تبیین کنیم که برخی انسان ها پس از کسب جمیع کمالات، می میرند و در عالم پس از مرگ (برزخ) استعدادهای دیگری به آنان می دهند که لازمه به فعلیت رساندن آن ها، بازگشت به دنیاست. چنان که «احسایی» نیز به این نوع فرض، اشاره کرده است: «ایشان بعد از فنای آجال و ارزاق می میرند ولکن در رجعت برای شان آجال و ارزاق مجدد، مکتوب می شود چنان که برای عُزیز و ... چنین مقرر گردید».(4) البته قید «فی الرّجعه» قابل مسامحه است. بهتر است بگوییم: برای روزگار رجعت، برای شان آجال و ارزاق مجدد، مکتوب می شود.

«دلائل الرّجعه» نیز این اشکال را متوجهِ تناسخ دانسته، نه رجعت، که بازگشت به مکان اول است.(5)

1- 1 . «هزار و یک نکته» / نکته 288.
2- 2 . «رجعت و معراج» / 46.
3- 3 . «بدایه المعارف» / ج 2، ص 174.
4- 4 . «الرّجعه» / 26 _ 27.
5- 5 . «دلائل الرّجعه» / 65.

«مجمع الشّتات» هم این اشکال را درباره موت غیر طبیعی صحیح نمی داند.(1)

و اما آقای «بهبودی» پس از بیان وجه استبعاد فلاسفه از رجعت به دنبال جوابی است که تنها بر مبنای خودش قابل قبول است؛ مبنایی که کیفیت رجعت از دیدگاه او را بیان می کند ؛ لذا می گوید: «این اشکال فلاسفه، متوجهِ عقیده شیعیانی است که به تبعیت از فلاسفه، ارواح را مجرد پنداشته اند و شخصیت بشر را همان روح او می دانند ولی بر اساس معارف قرآن، شخصیت افراد بشر در همان نطفه های بشری خلاصه می شود، مانند تخم نباتات؛ هرگاه کِشت شوند، لباس حیات بر تن می کنند و از تابش روح یکتای الهی یعنی روح القدس، بهره مند می شوند و از نظر علمی، مسأله ای روشن و اثبات شده است».(2)

همان طور که در صدر جواب گفتیم، رجعت مَدّ نظر شیعه، سابقه وقوعی دارد و محکم ترین سند یعنی قرآن کریم، گواه آن است؛ لذا مستشکل در ابتدا باید بپذیرد و چاره ای ندارد که قبول کند، مردگانی در گذشته بوده اند که زنده شده اند. پس از پذیرش این حقیقت می توان به قواعد فلسفی با نیم نگاهی سابقه وقوعیِ رجعت پرداخت. به نظر می رسد مرحوم «طباطبایی» این روش را به خوبی به انجام داده است و ما نیز نظر خود را در تشریح گفته های ایشان بیان کردیم. چنین روشی ما را از پذیرش سخن «بهبودی» بی نیاز می سازد؛ چرا که با پذیرش «روح» به عنوان حقیقت انسان و پذیرش حرکت کمال جویی آن، رجعت را نیز قبول کرده ایم. در هر صورت از نظر ما «رجعت» بازگشت فعل به قوه نیست، بلکه بازگشت فعل به فعل و کامل به کامل است؛ چرا که روح کمال یافته بدون آن که ذره ای از کمال خود را از دست بدهد به همان بدنی تعلق می گیرد که روزگاری از آن جدا شده است، البته این که بدن حاضر چگونه به وجود می آید؟ سخن دیگری است که نسبت به چگونگی کیفیت رجعت، قابل بازگویی است و «بهبودی» نیز با توجه به این نکته، سخن از

1- 1 . «مجمع الشّتات» / ج 7، ص 140.
2- 2 . «معارف قرآنی» / 410.

انکار روح به میان آورده است.

این سخن در جایی است که روح آدمی بدون هیچ مانعی تمام کمالات خود را کسب کرده باشد، اما در صورت موت اخترامی، سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا نَفْس این حق را دارد که با بدن خود همراه شود تا بقیه کمالاتش را به دست آورد.

ص: 41

شبهه سوم

رجعت و تناسخ

از مهم ترین اشکالاتی که رجعت را مورد هدف قرار داده و آن را عقیده ای باطل معرفی کرده، این است که قول به رجعت، مستلزم قول به تناسخ است، یا این که رجعت، همان تناسخ است و از آن جا که تناسخ باطل است، رجعت نیز باطل خواهد بود. برای تبیین این اشکال لازم است ابتدا به تعریف و مسائل جانبی تناسخ اشاره ای کوتاه کنیم.

تعریف تناسخ: تناسخ در لغت به معنای نسخ شدن، زایل شدن و به آخر رسیدن و آمدن زمانی بعد از زمان دیگر است.(1) «تاج العروس» می نویسد: النُسخ: نقل الشّئی من مکان الی مکان و هو هو. ایشان، تناسخ را تحول، معنا نموده و آن گاه به فرقه تناسخیه اشاره می کند.(2)

و اما تعریف تناسخ در اصطلاح: «ملاصدرا» در تعریف تناسخ می گوید: «تناسخ عبارت است از انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر، مباین از او ... خواه انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد و بالعکس».(3)

البته ایشان در ضمن تعریف مذکور، «منتقل عنه» را حیوان و «منتقل الیه» را بدن حیوان یا غیر حیوان معرفی کرده است. اما در تعریف جامع تر باید بگوییم «منتقل

1- 1 . «فرهنگ علوم فلسفی و کلامی» / 215.
2- 2 . «تاج العروس» / ج 4، ص 319.
3- 3 . «الشّواهد الرّبوبیه» / 342.

عنه» شامل انسان و حیوان می شود و شباهت رجعت با تناسخ، دائر مدار مرگ انسان و انتقال نَفْس آن به بدن انسان دیگر است.

بر اساس تعریف مذکور و بسیاری از تعاریفی که در کتاب های مربوط ارائه گردیده، تناسخ این است که وقتی انسان بمیرد بلافاصله روحش به جنین مستعد اعم از انسان یا حیوان منتقل شده و زندگی جدیدی را از سر می گیرد در حالی که بدن اول از بین می رود و بدن جدیدی متحمل آن نَفْس می گردد. البته باید این را پذیرفت که تناسخ در ادیان و مذاهب و فِرَق متعدد در دنیا، دارای تعاریف و فروع گوناگونی است که اشاره به همه آن ها، اطاله کلام را لازم دارد؛ چنان که یکی از بزرگان فرقه «اهل حق» درباره تناسخ می نویسد: «از زمانی که نطفه منعقد می شود، آن نطفه، روحی مخصوص به خود دارد، زیرا مادّه زنده است. بعد که طفل به دنیا آمد، با اولین نفسی که می کشد، روحی دیگر به او ملحق می شود و این الحاق به سه صورت است: اتصال، ادخال و امتزاج، ...». این تذکر ضرورت دارد که اشکال مطرح شده مربوط به آن جاست که روح انسانی به بدن انسان دیگر منتقل شود نه حیوان.

فرقه های تناسخیه: هرچند وجود فرقه های تناسخیه ، امروزه مورد انکار علمای دین است اما در طول تاریخ برخی از گروه ها طرفدار این عقیده بوده اند، برخی از فرقه های اسلامی مانند غُلاه، مشبهه، مجسمه ، قرامطه، صیامیه، خابطیه، بعضی از معتزله، بعضی از کیسانیه، بیانیه، جناحیه، راوندیه عباسیه، حارثیه و خرّمدینان که از ایشان پدید آمدند، قائل به تناسخ بودند و امروزه نیز به اصطلاح فرقه ای از شیعیان به نام «دروزیان» که در سوریه و لبنان سکنا دارند معتقد به این عقیده هستند. (1) متأسفانه فرقه گمراه «اهل حق» نیز دارای افکار تناسخی هستند تا آن جا که تفکر تناسخی از مهم ترین ارکان فکری و عقیدتی آن هاست. «نور علی الهی» در نوشتار منحرفانه خود معتقد است که برای ارواح، هزار قالب و جامه

1- 1 . «تحقیقی جدید درباره تاریخ، مذهب و جامعه دروزیان» / 175.

وجود دارد... تا آن جا که اگر به خاطر عبادتی به بهشت رفته باشد، دیگر باره بازمی گردد تا هزار جامه را تمام کند.(1) در هر صورت طرفدران تناسخ برای اثبات عقیده خود کوشیده اند از ادله عقلی و نقلی بهره ببرند.

حکم تناسخ: تناسخی که ذکر شد، نزد همه علمای اسلامی اعم از شیعه و سنی باطل و اعتقاد به آن، کفر اعلام شده است. این بطلان، ممکن است به دلیل مخالفت با شرع یا مخالفت با قواعد فلسفی، یا هر دو باشد. عالمان دینی با بهره گیری از آیات، روایات، عقل و اجماع، این عقیده را باطل اعلام کرده اند.

بنابر حدیثی از امام رضا علیه السلام ، تناسخ، کفر به خدا و تکذیب بهشت و جهنم است(2) و همین مضمون را از حدیث امام صادق علیه السلام هم می توان استنباط کرد.(3)

* * *

تبیین اشکال: شک نیست که بین رجعت و تناسخ شباهت هایی وجود دارد که در صورت کلی آن در هر دو مورد، «مردگان دوباره به زندگی برمی گردند» اما مهم ترین اختلاف و تفاوت آن ها در «کیفیت بازگشت» است؛ چرا که، تناسخ، بازگشت با بدنِ جدید و به صورت تولد جدید است، اما در رجعت، همان بدن سابق، بدون تولد حضور دارد.

شاید مهم ترین دلیلی که مخالفان را واداشته تا این دو عقیده مجزا را به هم آمیخته و حکم بطلان و کفر تناسخ را به رجعت سرایت دهند، وجود همین شباهت ظاهری است.

تشابه قابل توجه رجعت و تناسخ، «امام خمینی» را بر آن داشته به تناسخیان که در صدد اثبات عقیده خود هستند چنین پیشنهاد دهد: «اگر آقایان تناسخی با قضیه رجعت پیش می آمدند [تا در سایه حقانیت رجعت، تناسخ را هم حق جلوه دهند

1- 1 . «آثار الحق» / ج 2، ص 283، گفتار 936 و ص 285، گفتار 943.
2- 2 . «بحارالانوار» / ج 4، ص 320.

3- 3 . «همان».

[بهتر بود»(1) [تا این که بخواهند از راه های دیگر وارد شوند].

«احسایی» در شرح و نقل این اشکال چنین می نویسد: «قول به رجعت لازم دارد قول به تناسخ را، و قول به تناسخ، کفر است؛ زیرا مردگان با همین حال به دنیا بر نمی گردند؛ چرا که بدن هایشان در قبرها فانی شده و جز طینت اصلی باقی نمانده است. بنابراین وقتی می خواهند به دنیا بر گردند در غیر این بدن بر می گردند و این همان قول به تناسخ است. اما اگر بگویید با همان طینت هایشان برمی گردند، این لازم دارد که آن ها با همان حال دنیایی نباشند [چرا که شبیه یک روح لطیف هستند[در نتیجه: بین آن ها و مردم موجود در دنیا مُجانست و مؤانستی وجود نخواهد داشت و در نتیجه ادعای شما در رجعت تمام نخواهد شد»(2) [یعنی اهداف رجعت حاصل نمی شود]. «نوبختی» نیز به نقل از تناسخیان، بازگشتِ مرحوم به بدن را مُحال می داند؛ چرا که کالبد اولیه از میان رفته و باید به بدن جدیدی تعلق گیرد.(3)

این ادعا تا آن جا پیش رفته است که حکیم «لاهیجی» می گوید: «در بحث معاد جسمانی، اگر ارواح به بدن اولی، عینا تعلق نگیرند، شبهه تناسخ وارد است و این گونه افراد (قائلین به تعلق به غیر بدن اول) نمی توانند تناسخ را باطل کنند»(4) البته فرض ما این است که معاد جسمانی با رجعت در این موارد یکی هستند. مخالفی نیز با توجه به این شباهت های موجود می نویسد: «رجعت نوعی از تناسخ است و تناسخ هم عقلاً مُحال است».(5)

مرحوم «مظفر» نیز طعنه زنندگان به رجعت را کسانی می داند که رجعت را نوعی از تناسخ گرفته اند.(6)

1- 1 . «تقریرات اسفار» / ج 3، ص 196.
2- 2 . «الرّجعه» / 16.
3- 3 . «فِرق الشّیعه» / 68.
4- 4 . «گزیده گوهر مراد» / 344.
5- 5 . «المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار» / ج 2، ص 357.
6- 6 . «عقائد الامامیه» / ج 2، ص 339.

صاحب «تبصره العوام» می نویسد: «بدان که خصم دعوی کند که سُدیر صیرافی و مفضّل جعفی و زراره بن اَعْین و مؤمن الطّاق که او را شیطان الطّاق خوانند، اهل تناسخ بودند».(1)

این سخن از آن رو تعجب آور است که اینان از طرفداران رجعت مورد نظر ما هستند گرچه در نظر نخست از داستانی که از مؤمن الطّاق نقل گردیده،(2) تناسخ برداشت می شود.

به نظر می رسد نخستین بار «ابوالحسن اشعری» تناسخ را به شیعه نسبت داده و رجعت را تناسخ دانسته است (3)و به تبعیت از اوست که «احمد امین» معتقد می شود: «زیرلوای تشیّع، عقیده به تناسخ پدید گشته است».(4) «قفاری» هم می نویسد: «اعتقاد شیعه امامیه به رجعت، زمینه ساز عقیده به تناسخ بوده است، چنان که تأویلاتشان این را اقتضا می کند»(5) از این گفته می توان چنین برداشت کرد: تناسخ، شکل تکامل یافته رجعت است.

صاحب کتاب «الشّیعه و التصحیح» نیز پس از مشابه شمردن اندیشه رجعت به فکر تناسخی، تصریح می کند: «اندیشه رجعت گویا متأثر از فکر تناسخی فیثاغورثی است که با لعاب اسلامی وارد مذهب گشته و شأن اینان بدعت گذاران در عقاید و مذهب است».(6) البته ایشان قبول دارد که رجعت با تناسخ تفاوت هایی دارد و رجعت نویسان، آنچه را فیثاغورث در تناسخ استعمال کرده، استعمال نکرده اند.

«در بررسی دقیق این اشکال می توانیم نتیجه بگیریم دیدگاه مستشکلان در این اشکال یکی از این وجوه است:

1- 1 . «تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام» / 176.
2- 2 . «الاحتجاج» / ج 2، ص 314؛ «انوار النّعمانیه» / ج 2، ص 111.
3- 3 . «مقالات الاسلامیین» / 46.
4- 4 . «فجر الاسلام» / 277.
5- 5 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 927.
6- 6 . «الشّیعه و التّصحیح» / 199.

1. رجعت همان تناسخ است.

2. رجعت نوعی از تناسخ است.

3. رجعت زاییده تناسخ است.

البته نتیجه هرسه وجه یکی است و آن این که رجعت، مستلزم تناسخ است؛ پس باطل بوده و قائل به آن، سر از کفر در می آورد.

جواب

جواب های ما به این شکال می تواند ضمن تفکیک «رجعت» و «تناسخ» به عنوان دو عقیده مجزا بیانگر تفاوت های آن دو بوده، در نهایت، حکمِ تناسخ را از موضوعِ رجعت دور سازد.

ریشه های بروز اشکال:

شکل گیری چنین عقیده ای که رجعت همان تناسخ است و امثال آن ، معلول عواملی چند است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

اشتباه در بیان: یکی از اشتباهاتی که برخی طرفداران رجعت در تبیین این عقیده مرتکب شده اند سخنان کنایه آمیز است که لازمه آن تناسخ است؛ در حالی که خود گوینده هم مدعی بطلانِ آن است. در این جا به دو نمونه تاریخی اشاره می کنیم؛

1. طبرسی در احتجاج می نویسد: «مؤمن الطّاق (از صحابه امام صادق علیه السلام با ابوحنیفه گفت و گوها می کردند؛ از جمله روزی ابوحنیفه به او گفت: شما به رجعت عقیده داری؟ گفت: آری. گفت: پس الآن هزار دینار به من بده تا در روز رجعت هزار دینارت را باز دهم.

مؤمن الطّاق گفت؛ تو ضمانت بده که به صورت انسان برگردی و شکل خوک

نباشی (تا هزار دینار بدهم)».(1)

2. مورد بعدی مربوط به سید حِمیَری است که نزد منصور خلیفه، شعر می سرود و سوّار قاضی، نزد منصور او را رسوا کرد و گفت: این مرد، عقیده به رجعت دارد. سید حمیری نیز با استناد به آیات 83 نمل، 47 کهف، 11 غافر و 243 بقره، رجعت را عقیده ای ثابت شده معرفی کرد، آن گاه گفت: پیامبر فرمود: مستکبران در قیامت به صورت ذره محشور می شوند . همچنین فرمود: هرچه در بنی اسرائیل جاری شده، در شما هم جاری می شود. و در ادامه گفت: حذیفه گفته است بعید نیست در این امت هم بسیاری به صورت خوک و میمون در آیند [و مسخ شوند]. سید حمیری در پایان می گوید: رجعتی که من به آن اعتقاد دارم، چیزی است که قرآن به آن نطق کرده و سنت بر آن گواه است و من مطمئن هستم که خداوند این سوّار را به صورت سگ یا میمون یا خوک یا ذره، به دنیا برمی گرداند؛ چرا که او به خدا قَسَم، فردی متکبر و کافر است.(2)

غرض از بیان این دو قضیه،توجه دادن به بی دقتی های ما و فرصت طلبی های مخالفان است.

آن ها با استناد به این نوع نمونه ها، از روی عمد، یا جهل، رجعت را تناسخ معرفی می کنند. در تأیید نظر ما، «دایره المعارف تشیّع» پس از بیان برخی از این گونه حکایت ها، می نویسد: «ناگفته نماند این شکل رجعت که عین تناسخ است برخلاف آموزه های ادیان الهی است ... گویا به خاطر چنین شوخی ها و کنایه هایی باشد که دشمنان امامیه، رجعت را بر تناسخ حمل کرده اند».(3)

همچنین آقای «بهبودی» پس از نقل دو داستان مذکور می گوید: «چنین رجعتی [که مؤمن طاق و حمیری گفته اند [مستلزم تناسخ است. چه بسا به خاطر همین گونه

1- 1 . «الاحتجاج» / ج 2، ص 314؛ «انوار النّعمانیه» / ج 2، ص 111.
2- 2 . «بحارالانوار» / ج 53، ص 131 و 132؛ «الایقاظ» / 46 و 48.
3- 3 . «دایره المعارف تشیّع» / ج 8، ص 181.

مشاجرات علمی که با شوخی و استهزا همراه شده است، دشمنان شیعه، مسأله رجعت را حمل بر تناسخ کرده اند».(1)

جالب این است که نظر آقای بهبودی در زمینه کیفیت رجعت هم خود دست کمی از آن دو ندارد؛ زیرا چنین نظری که شاید منحصر به فرد باشد، از مهم ترین دستاویزهای مخالفان خواهد بود تا رجعت را همان تناسخ بدانند. ایشان درباره کیفیت وقوع رجعت معتقد است: «[افرادی که مرده اند] باز هم از راه تغذیه، وارد خون و از آن جا. راه صُلب و رَحِم را پیش گرفته، پا به دایره زندگی و آزمایش می گذارند».(2)

وی می گوید: «وقتی فرزندان حضرت ایوب مُردند، خداوند وی را به دوره نوجوانی بازگرداند و دَه فرزندی را که از دست داده بود مجددا در صُلب او قرار داد و دیگر بار به دنیا بازگشتند] به صورت تولد جدید]، این یک نمونه از رجعت قرآن است که به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیست».(3) در بخشی دیگر می گوید: «رجعتِ قرآن، بر اساس عودِ نطفه هاست».(4)

ظاهرا از نظراو تفاوت رجعت و تناسخ در این است که در تناسخ، انسان به شکل حیوان برمی گردد (متولد می شود) و در رجعت، به صورت انسان.

به نظر این جانب، نظریه ایشان، به تناسخ شبیه تر بلکه خود تناسخ است. و اگر مخالفان معاصر از این گفته، سود جویند و تناسخ را رجعت بخوانند، مسلّما ما، در پاسخ دچار مشکلات فراوانی خواهیم شد.

قوه و فعل: عدم بازگشت فعل به قوه و مُحال بودن رجوعِ کامل به ناقص از مسلّمات علم فلسفه است. برخی بر مبنای فلسفه، رجعت را نیز همانند تناسخ،

1- 1 . «معارف قرآنی» / 409.
2- 2 . «همان» / 394.
3- 3 . «همان» / 401.
4- 4 . «همان» / 409.

منتهی به امر محالی همچون «بازگشت فعل به قوه» دانسته اند که سابقا به تفصیل سخن گفتیم. ما، در جواب به اشکال مطرح شده، قوه و فعل را در دو موضوع رجعت و تناسخ، ارزیابی و بررسی خواهیم کرد تا مبادا از رهگذر این قاعده فلسفی که دامنگیر تناسخ گشته است، رجعت را نیز درگیر خود سازد.

اجتماع دو نَفْس در بدن واحد: یکی از اشکالات فلسفی که متوجه تناسخ شده و آن را باطل می کند «تعدد نَفْس در بدن واحد» و به عبارت دیگر «اجتماع دو نَفْس در بدن واحد»(1) است. در توضیح این مطلب می گوییم: هرگاه جسمی، مستعدٍّ پذیرش نَفْس گردد، از جانب خداوند واهب الصور، نَفْسی به او تعلق خواهد گرفت. حال اگر معتقد شویم نَفْسی که سابقه حضور در عالم عنصری را دارد به چنین جسم مستعدی تعلق بگیرد، لازم دارد که دو نَفْس در یک جسم حلول کنند، یکی نَفْس ابتدایی و دیگری نَفْس تکامل یافته، و چنین امری قطعا مُحال است. لازمه تناسخ، مواجه شدن با چنین امر مُحال و در نتیجه باطل است.

البته در خصوص رجعت به چنین گفته ای برخورد نکرده ایم اما در مورد معاد جسمانی به همین نکته اشاره شده و از آن جا که رجعت با معاد جسمانی مقایسه گردیده، می توانیم این نکته را به رجعت نیز تعمیم دهیم. در خصوص معاد جسمانی چنین گفته شده است: ما معتقدیم جسم به محض مستعد شدن، نَفْس به آن تعلق می گیرد. حال اگر در بحث معاد، جسمی متشکل از اجزای پراکنده، یا تشکل یافته از جزء لا یتجزّیِ بدنِ قبلی پدید بیاید، یک نَفْس از عالم بالا به آن تعلق می گیرد؛ زیرا جسم مستعدی پدید آمده است و یک نَفْس هم که همان نَفْس قبلی در دنیا است، به آن ملحق می شود؛ دقیقا همان چیزی که در تناسخ مطرح است. (2) یعنی اجتماع دو نَفْس در بدن واحد. بر این اساس که تناسخ و رجعت، مستلزم این

1- 1 . «الاشارات و التّنبیهات» / 350.
2- 2 . «مفاهیم القرآن، ج 2، ص 121.

امر مُحال است، می توان آن دو را یکی دانست و حکم ابطال را بر هر دو جاری کرد.

تعویض بدن: مخالف چنین ادعا می کند: بدن در رجعت، عوض شده و روح به بدن جدیدی منتقل گردیده، که در حقیقت این هم تناسخ است. یکی از توجیهات ایشان این است که «بازگشت انسان ها به دنیا باید در قالب بدن باشد، در حالی که بدن، پوسیده و خاک شده است. پس لازم دارد که به بدن دیگری برود و این همان تناسخ است».(1)

شاید مناسب باشد در این جا سخن آخر درباره «کیفیت رجعت» نزدِ مشهور را بررسی کنیم. در این که اجساد، پس از جدایی روح، به فساد می گرایند حرفی نیست و در این که اعاده معدوم، مُحال است نیز شکی نیست. پس رجعت با کدام بدن صورت می گیرد؟!

در جواب باید بگوییم:

اولاً: اعاده معدوم، «بعینه» مُحال است نَه «بمثله»؛ چرا که اگر مقید به «عین» باشد لازم دارد بازگشتِ زمان و اَدوار فلکی را و این چیزی نیست که عاقلی زیر بار آن برود.

ثانیا: لازم است حقیقت انسان را باز شناسیم که روح و نَفْس اوست نه بدن مادّی او.

بر پایه این دو نکته، راه حل را چنین می دانیم: در روز رجعت و رستاخیز به امر الهی، مواد اولیه هر بدنی که در علم خدا محفوظ است جمع و ترکیب شده، روح خاص به او برمی گردد،(2) یا از همان طینت باقی مانده، دوباره بدن آفریده می شود.(3) و اگر معاد و رجعت را از یک سنخ بدانیم، سخن صدرالمتألهین قابل توجه خواهد بود که می فرماید: «بدن اخروی هر انسانی بعینه همان بدن دنیوی اوست از حیث

1- 1 . «الرّجعه، احسایی، ص 23؛ «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 316؛ «فِرَق الشّیعه» / 68.
2- 2 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 236.

3- 3 . «حدیثی از امام صادق«ع»»؛ «پیام قرآنی، مکارم شیرازی»، 341.

صورت، نه از حیث مادّه و تمامیت شی ء به صورت آن است نه مادّه آن». (1)

پس آنچه مهم است، صورت نوعیه بشر است؛ چنان که «لاهیجی» نیز می گوید: «تبدل مادّه موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست. پس تا هنگامی که صورت نوعیه شخصیه باقی است، شخص برقرار است، هر چند مادّه تبدیل شده باشد». (2)

«امام خمینی(ره)» در تقریرات خود پس از بیان این سؤال که:...در رجعت چگونه بدن موجود، همان بدن قبلی است؟ می فرماید: «سرِّ مطلب این است که یک حافظی هست که حفظ کننده وحدت شخصیه جسم است، جسم و بدن از خود هیچ استقلالی ندارند، بلکه تمام حیثیتش متعلق به آن حافظ است... جسم از خود، حیثیت و خودیتی ندارد، بلکه ظهور نَفْس و باطن اوست و چون از خود حیثیتی ندارد و فانی در نفس و ظهور و باطن آن است لذا با همه تغییراتی که واقع می شود، «این همانی» بین دو جسم صادق است... چه این کار به صورت تدریجی و یا دفعتا واحده صورت گیرد، هیچ فرقی نمی کند. اگر فرض شود که نَفْس قُدرت داشته باشد دفعتا، این جسم را منعدم کند و باز دفعتا جسم دیگری را ایجاد کند، این جسم، بدون شائبه ای از مجاز، همان جسم و عین اوست...». (3)

همچنین، «ملاصدرا» از ارسطو سخنی را نقل می کند که خود نیز باور دارد: «هر جِرمی چه غلیظ چه لطیف، علتی می خواهد که اجزای آن را به هم مرتبط و متصل ساخته و حافظ آن باشد و آن «نفس» است؛ لذا وقتی نفس از جسم انسان برود، متلاشی می گردد...». (4)

از آنچه گفتیم مقصود نظر این است که در رجعت، صورت نوعیه، نفس، شخص و شخصیت انسان سابق، حاضر است و بدن او نیز تنها زمان سابق را همراه ندارد، اما تمام

1- 1 . «المبدأ و المعاد» / 390.
2- 2 . «گزیده گوهر مراد» / 104.
3- 3 . «تقریرات اسفار» / 201.
4- 4 . «الشّواهد الرّبوبیه» / 223.

مشخصات دیگر را همراه با خود خواهد آورد و اصولاً بر اساس حرکت جوهری می توان ادعا کرد که جهان هستی هر لحظه، خَلق جدید می یابد و «من» در ظرف فعلی، غیر از «من» درظرفِ بَعد و قبل ازآن هستم؛ چرا که زمان آن را همراه ندارم.

* * *

پس از این گفتار به جواب می پردازیم.

1 . رجعت و تناسخ؛ دو تفکر مجزا

ابتدا لازم است رجعت و تناسخ را به عنوان دو عقیده مجزا، تفکیک کنیم تا مشخص گردد که رجعت نمی تواند همان تناسخ باشد و پیروان هریک از آن دو، کاملاً متفاوت از یک دیگر می اندیشند.

«اشعری» می نویسد: «روافض دو گروه اند: گروهی بسیار قائل به رجعت و بازگشت مردگان به دنیا و گروهی اندک قائل به تناسخ ارواح اند».(1)

این کلام نشان می دهد رجعت و تناسخ، دو مقوله جدا از هم هستند که این عالِمِ سُنی به آن اشاره کرده است.

«مقدسی» از عالمان قرن نُهم اهل سنت می نویسد: «ما مشاهده می کنیم که تحت لوای تشیّع، عقیده به تناسخ ارواح، ظهور کرده است». آن گاه در توضیح این تناسخ می نویسد: آن ها گمان می کنند که خداوند در اجساد ائمه شان حلول کرده است».(2)

بدیهی است که مخالفان ما، رجعت را به مفهوم حلول خداوند در اجساد ائمه علیهم السلام نمی دانند و خود نشان دهنده تفکیک این دو عقیده است.

دیگر مخالفی هم آورده است: «از شناعت های شیعیان غالی، عقاید آن ها به حلول، تشبیه، تناسخ و رجعت اموات بعد از مرگ و تجویز بداء است».(3)

1- 1 . «مقالات الاسلاميين» / 119.
2- 2 . «رساله فى الرّد على الرافضه» / 113.
3- 3 . «اليمانيات المسلوله» / 164.

2 . اختلاف در کیفیت وقوع

کیفیت وقوع رجعت و تناسخ با هم متفاوت اند؛ در نتیجه نمی تواند اشکال پا برجا بماند.

همان گونه که گفتیم، رجعت، بازگشت گروهی از مردگان است به زندگانی دنیوی(1) هر چند درکیفیت بازگشت مذکور، اختلافاتی وجود دارد، اما طبق نظر مشهور، ارواح مردگان که عمری را با آلات عنصری در دنیا سپری کرده اند بنا بر هر دلیلی، تحت اراده مطلق الهی به همان اجساد عنصری خودشان تعلق گرفته و برای بار دوم، زندگی دنیوی را با همه کمالاتی که قبلاً در زندگی نخستین کسب کرده بودند، تجربه خواهند کرد. آنچه در این نوع بازگشت حائز اهمیت است، رجوع نَفْس نسبتا تکامل یافته به بدن کامل؛ آن هم بدن سابق است.

اما در تناسخ، با این که در بازگشت به زندگی دنیوی با رجعت، همسو است، اما کیفیت آن به گونه ای دیگر است. در تناسخ همان گونه که در تعریف آوردیم، بازگشت نفوس تکامل یافته به جنینی سراسر قوه و استعداد است که این را می توان اتحاد فعل باقوه نامید(2) و در صورتی که نفوس تکامل یافته، کمال خود را از دست داده و به جنین تعلق گیرند بازگشت فعل به قوه صورت می گیرد(3) که هر دوِ این اتفاقات تالی فاسدهایی به دنبال دارند. در هر صورت تناسخ، تنها از راه تولد دوباره تحقق می یابد، در حالی که در رجعت از چنین تولدی اثری نیست.

«شیخ حر» که بازگشت به دنیا را با بدن مثالی از مصادیق تناسخ دانسته، در بیان دلیل آن می نویسد: «چون تناسخ عبارت است از تعلق روح به بدن دیگری در همین دنیا؛ اگر بدن دوم غیر از اول باشد، آمدنش به دنیا رجعت نخواهد بود».(4)

ص: 54

1- 1 . «الالهیات» / ج 4، ص 289 و ... .
2- 2 . ر.ک: «الاسفار الاربعه» / ج 9، ص 2 و 3.
3- 3 . ر.ک: «المبدأ و المعاد» / 387.
4- 4 . «الایقاظ» / 42.

در جوابی که «احسایی» به اشکال مطرح شده داده، به این گونه تفاوت ها اشاره گردیده است.

وی می گوید: «قول به تناسخ هنگامی پیش می آید که بگوییم ارواح به غیر اجسادشان برمی گردند، اما اگر به اجساد خودشان برگردند، این کجا تناسخ است؟ بازگشت در رجعت مانند روز قیامت است». از آن جا که مستشکل، بازگشت با بدن قبلی را به دلیل متلاشی شدنش، مُحال دانسته اما قبول کرده بود که طینت اصلی همچنان تا قیامت باقی خواهد ماند. در ادامه جواب می گوید: «همان قولی که در خصوص قیامت گفته اید [و گفتید که] باقی نمی ماند در قبرها مگر طینت اصلی، این جواب ما هم هست در خصوص رجعت؛ زیرا این طینت اصلی در هر عالمی با ملزومات آن جا ممزوج می شود، لذا در دنیا با یک سری از کثافات همراه است و در برزخ با امور برزخی و در قیامت هم با لطایفِ آن جا. بر اساس آنچه گفتیم، طینت اصلی به دنیا برمی گردد تا حال و هوای اهل رجعت و مجانست و مؤانست را [با مردم موجود در روزگار رجعت] به دست می آورد و این قول، تناسخ را لازم ندارد.

[و اگر قرار باشد چنین اتفاقی را هم تناسخ بدانید] لازم دارد در مورد افراد موجود در دنیا هم تناسخ قائل شوید؛ زیرا نسبت به عالم قبل از دنیا، تغییراتی دارند و عوارضی را که قبلاً نداشتند با آمدن به دنیا به دست می آورند».(1)

نویسنده ای هم می نویسد: «تناسخ، انتقال نَفْس است از بدنی به بدنی دیگر که از اولی منفصل است، لذا در تناسخ، موضوع متعدد است، اما رجعت عبارت است از معاد جسمانی، یعنی رجوع نَفْس به بدن اول با مشخصات نفسانیه اش، لکن فرق معاد و رجعت در این است که در رجعت، رجوع در دنیا موقتی است اما در معاد، رجوع به آخرت است دائما».(2)

1- 1 . «الرجّعه» / 19 و 20.
2- 2 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 322.

«خرازی» نیز در جواب چنین اشکالی می گوید: «وقتی طعنه زنندگان فرقی بین تناسخ و رجعت قائل نیستند، به این معناست که فرقی بین تناسخ و معاد جسمانی هم قائل نیستند [زیرا رجعت، همانند معاد جسمانی است] و اگر رجعت، تناسخ باشد، پس زنده شدنِ مردگان به دست عیسی علیه السلام هم تناسخ است، همچنین بعثت در معاد هم تناسخ است». (1)

توجه به معاد جسمانی(2)

در ضن دو جواب اخیر می توان به جواب دیگری به صورت نقض، پی برد و آن این است که: رجعت، همانند معاد جسمانی است و از آن جا که شما رجعت را، تناسخ می دانید پس لازمه اش این است که معاد جسمانی را هم تناسخ بدانید در حالی که نه تنها آن را تناسخ نمی دانید، بلکه در اثباتِ آن، کتاب ها نوشته اید.

«تنیدگیِ تناسخ با معاد جسمانی به قدری است که برخی از فرط بیچارگی، تناسخ را تجویز کرده اند»(3) تا معاد جسمانی را به کرسی اثبات بنشانند و جالب این جاست که برخی نیز از این نگاه که معاد جسمانی همان تناسخ است، معادِ جسمانیِ مورد نظر متکلمان را رد کرده اند. (4)

3 . ارزیابی [قوه و فعل] در رجعت و تناسخ

مقدمه: موضوع «قوه و فعل» مهم ترین مباحث فلسفی در زمینه «رجعت و تناسخ» است. از آن جا که طرفداران رجعت با توجه به این موضوع، متهم به

ص: 56

1- 1 . «بدایه المعارف الالهیه» / 339.
2- 2 . منظور، معاد جسمانی مورد قبول مشهور محدثان و متکلمان شیعه و سنی است.
3- 3 . «منشور جاویدان» / ج 9، ص 162.
4- 4 . «همان» / 161 و 162.

تناسخ گویی شده اند،(1) لازم است بر اساس قوه و فعل در حرکت جوهری انسان، به دفاع فلسفی از خود پرداخته، راه رجعت را از راه تناسخیان متمایز کنند.

امام خمینی(ره) در ادامه تبیین حرکت جوهری می فرماید: «بدن که همان هیولا است، با ترقی و تکامل ذاتی، مراحل پایین را تمام کرده و فعلیات جسمیت و جمادیت و عنصریت و معدنیت را طی نموده است و در حال، صورتی به نام نَفْس دارد. نَفْس هم، چون صورت است، تعلق ذاتی به بدن داشته، با این مادّه خود، متحد می شود بدون این که دوئیت در کار باشد. اصولاً رابطه ترکیبی بدن و نَفْس، ترکیب طبیعی و وحدت حقیقی است و با همین اتحاد، به صورت هماهنگ در حرکت جوهری به پیش می تازند و تمامی استعدادات ذاتی خویش را به تدریج و بدون برتری یکی بر دیگری به فعلیت می رسانند تا آن جا که دیگر خبری از قوه نباشد و در حقیقت مادّه تمام می شود و صورت، منتقل می شود و تا منتقل شد، از طبیعت بیرون می شود... و به واسطه استغنای مادّه، غیر مادّی می گردد. سپس [از این به بعد]، تنزل و ترقی برای چنین موجودی مُحال است؛ چون جهت قوه ندارد؛ خواه در این فعلیت، جوهرِ مجردِ عقلانی، سعید باشد یا شقی». (2)

«ملاصدرا» به عنوان یکی از سرایندگان این حرکت، در تعریف و تشریح می نویسد: «دانستی، حرکت، حالتی است سیّال و دارای وجودی بین قوه محض و فعل محض، و امری است متصلِ تدریجی. باید چیزی ثابت باشد تا حرکت بر او عارض شود. این چیز ثابت، یا بالقوه است یا بالفعل.

مُحال است بالقوه باشد، چون تا چیزی وجود نداشته باشد وصف به چیزی نمی گردد پس باید آن چیز بالفعل باشد. حال این امر ثابتِ بالفعل، یا از تمام جهات بالفعل است یا خیر.

1- 1 . ر.ک: اشکال قوه و فعل.
2- 2 . «تقریرات اسفار» / ج 3، ص 166 و 167.

صورت اول مُحال است؛ زیرا خارج شدنش از قوه به فعل معنا ندارد، پس متحرک بودنش منتفی است؛ زیرا همه چیز برای او حاصل است، پس حرکت مربوط به چیزی است که در آن قوه باشد».(1) آخوند در سفر سوم هم به این نکته اشاره می کند که: «حرکت از هویات خارجی نیست، بلکه امری عقلی است و معنایش نَفْس خروج از قوه به فعل است به تدریج...و انقطاع بعضی از آن ها از بعضی دیگر، عین اتصال است».(2)

ایشان در بخشی دیگر در وصف حرکت جوهری می گوید: «نفس در آغاز تکوینش مانند هیولای نخستین، خالی از هر کمال صوری و صورت محسوس، یا متخیل، یا معقول است...چه سست و بی ارزش است نظر کسی که پنداشته نَفْس، به حسب جوهر و ذات، از آغاز تعلقش به بدن تا پایان بقایش یک چیز است و دانستی که در آغاز تکوینش، لاشی ء است چنان که در کتاب الهی آمده است: «هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً»، (انسان: 1) و هنگام استکمالش، عقل فعال می گردد...نَفْس هنگام حدوثش، نهایت صُوَر مادیات و آغاز صُوَر ادراکیات است و وجودش در آن وقت، پایان پوسته های جسمانی و آغاز مغزهای روحانی است(3)» ایشان در فصل ششم آورده است: «برای هر ناقصی، میل غریزی برای رسیدن به کمال خویش اثبات شده و هر ناقصی وقتی به کمال خود رسید با آن اتحاد پیدا می کند و وجودش، وجود دیگری می گردد...پس وقتی نَفْس در استکمالاتش به مقام عقل رسید، عقل فعال می گردد...و از مادّه زایل شده، از وی قوه و امکان، سلب گردیده و باقی به بقای الهی می شود».(4)

این خلاصه ای است از حرکت جوهری که بر اساس آن، قوه به فعل و نقص به

1- 1 . «الاسفار الاربعه» / سفر اول، مرحله هفتم، فصل 18.
2- 2 . «همان» ، سفر سوم، موقف دهم، فصل اول.
3- 3 . «همان» / سفر چهارم، باب هفتم، فصل اول.
4- 4 . «الاسفار الاربعه» / فصل ششم.

کمال می رسد.

حال باید رجعت و تناسخ را در این حرکت ارزیابی کنیم؛

الف) ارزیابی تناسخ: بازگشت فعل به قوه که در تناسخ مطرح است به دو گونه قابل تحقّق و هر دو مورد، مُحال است. یکی: تعلق نَفْسِ فعلیت یافته است با تمام کمالاتش به بدن هیولایی و قوه محض که نتیجه آن «اتحاد فعل و قوه» است. دیگری: تعلق نَفْس به بدن هیولایی است، پس از آن که کمالاتش را از دست بدهد.

مورد اول مُحال است؛ چرا که بین نَفْس و بدن باید ترکیب طبیعی واتحاد حقیقی برقرار باشد. بدیهی است چنین ترکیبی هرگز بین یک فعل و یک قوه محض صورت نخواهد گرفت.(1) ملاصدرا چنین بازگشتی را حتّی در مورد مرگ اخترامی و اتفاقی هم مُحال اعلام کرده است.(2) اصولاً در چنین تعلقی، علاقه ای بین نَفْس و بدن وجود ندارد.

مورد دوم نیز که به منظور هماهنگ ساختن نَفْس و بدن جدید مطرح می گردد و از آن به: «بازگشت فعل به قوه» یاد می شود مُحال است؛ زیرا «در این نحو از تعلق، انسلاخ نَفْس از کمالش، یا ناشی از ذاتش است یا به قهر الهی. اگر ذاتا از کمال دست بکشد، مُحال خواهد بود؛ زیرا حرکت ذاتیه از کمال به نقص معقول نیست و اگر به قهر الهی صورت گرفته، این با حکمت الهی سازگار نخواهد بود؛ چه این که حکمت او اقتضا می کند هر ممکنی به کمال امکانی خود برسد».(3)

«ملاصدرا» پس از بیان نحوه به کمال رسیدن نَفْس می گوید: «تمنای رجوع به قوه چنان که در آیه «یا لَیْتَنِی کُنْتُ تُراباً» آمده، امری ممتنع و مستحیل الوقوع است؛ زیرا

1- 1 . ر.ک: «اسفار الاربعه» / ج 9، ص 2 و 3.
2- 2 . «المبدأ و المعاد» / 408.
3- 3 . «الالهیات...» / ج 4، ص 303؛ با تلخیص، جواب های دیگری نیز ارائه شده است؛ مراجعه شود به: «تقریرات اسفار» / 168 و 263، «اسرار العقائد» 46؛ «اللهیات ...» / ج 4، ص 304.

چیزی که بالفعل است، بالقوه نمی تواند باشد به خلاف عکس که واقع است».(1)

در هر دو صورت، یک چیز بی مادّه، ذوالمادّه شده و این مُحال است؛ درنتیجه تناسخ به هر صورتی که محقَّق شود به بن بست فلسفی می رسد.

ب) ارزیابی رجعت: پیش تر درباره ادعای بازگشت فعل به قوه در رجعت، در کلام علامه طباطبایی اشاره کردیم. ایشان در جواب، به این مضمون فرمودند: «بازگشت در رجعت به منظور کسب فعلیت تام، یا کسب فعلیت جدید بر اساس استعداد جدید پس از حیات برزخی است».(2) ایشان در بخشی دیگر می گوید: «این که گفته اند: رجوع از فعل به قوه مُحال است، مطلب صحیحی است ولی حرف در این جاست که بازگشت مرده به زندگی دنیا و همچنین مسخ شدن (مسخ قرآنی)، از مصادیق آن نیست». (3)

در رجعت، بدن و نفس، هیچ کدام، عقبگردی ندارند و بعد از رجعت «این همان خواهد بود» همانند بازگشت در معاد جسمانی.

«حمّود» می نویسد: «در رجعت، روح عود می کند به بدن کامل از جمیع جهات، بدون آن که رجوع به سوی قوه باشد بعد از آن که نفس به فعلیت رسیده است».(4)

4 . رجعت مورد تأیید شرع و عقل و تناسخ، مردود آن دو است

چگونه ممکن است رجعت، همان تناسخ یا مستلزم آن باشد در حالی که رجعت از پشتوانه های محکمی همچون: شرع و عقل برخوردار است، اما تناسخ، مورد انکار این دو منبع استدلالی است؟ هرچند اهل تناسخ تلاش هایی برای

1- 1 . «المبدأ و المعاد» / 387.
2- 2 . «المیزان ...» / ج 2، ص 146.
3- 3 . «همان» / ج 1، ص 274.
4- 4 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 332.

شرعی و عقلی نمودن تناسخ به خرج داده اند که با پاسخ قاطع، رو به رو شده اند.(1)

در خصوص شرعی و عقلی بودن رجعت باید به بحث «اثبات رجعت» در کتاب های مربوط مراجعه کرد.(2) در حوزه شرع، دَه ها آیه و صدها روایت به امکان و ضرورت رجعت اشاره دارند و در حوزه عقل نیز، از امکان ذاتی و وقوعی و حتی ضرورت وقوع رجعت بحث شده و به اثبات رسیده است.

اما در خصوص بطلان تناسخ از راه عقل و شرع باید گفت: بر اساس آنچه تا کنون بیان کردیم، عقل با تناسخ، سرِستیز دارد و آن را به بطلان کشیده است، و در حوزه شرع، آیات و روایاتی در رد تناسخ به چشم می خورند.

«آیت اللّه مکارم شیرازی»، آیات 99 و 100 مؤمنون، 47 بقره، 39 روم، 56 حج، 11 مؤمن را شاهدی بر رد تناسخ آورده اند.(3) روایاتی نیز در رد تناسخ از اهل بیت علیهم السلام رسیده است بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام ، اهل تناسخ، گمراه و پیرو شهوات خود هستند تا آن جا که منکر بهشت و جهنم و قیامت شدند و قیامت را به گونه دیگر تأویل بردند.(4) همچنین طبق حدیثی از امام رضا علیه السلام ، قائلین به تناسخ، کافر به خدا و تکذیب کننده بهشت و جهنم هستند.(5) بزرگان شیعه نیز که واهمه داشتند مبادا با بیان اعتقاد به رجعت، شبه تناسخ بودن رجعت، گریبانگیرشان شود، به بطلان تناسخ تصریح کرده اند؛ چنان که شیخ طوسی پس از اثبات رجعت می گوید: «فالرّجعه الّتی تذهب الیها اهل التّناسخ ففاسده والقول بها باطل.(6)

بازگشتی که اهل تناسخ به آن اعتقاد دارند فاسد و قول به آن، باطل است».

1- 1 . برای اطلاع از نظر آن ها، رجوع کنید به: «تحقیق ماللهند»، «الاسلام و التناسخ»، «تناسخ یا بازگشت ارواح»، «الشواهد الربوبیه» و ... .
2- 2 . در این باره در حد نیاز بحث کرده ایم.
3- 3 . «تناسخ یا بازگشت ارواح» / 63 _ 66.
4- 4 . «بحار الانوار» / ج 4، ص 320.
5- 5 . «همان».

6- 6 . «التّبيان» / ج 3، ص 47.

«شیخ صدوق» می گوید: «و القول بالتناسخ باطل و من دان بالتناسخ فهو کافر لانّ التناسخ ابطال الجنّه و النّار.(1)

«قول به تناسخ، باطل و هر کس به آن معتقد شود کافر است؛ زیرا پذیرفتن نزدیک شدن به تناسخ معنای باطل دانستن بهشت و جهنم است».

«سید مرتضی عَلَم الهُدی» نیز در کتاب «ذخیره» فصلی را بر ابطال تناسخ اختصاص داده است.(2)

«علامه مجلسی» نیز بابی را با عنوان «ابطال التّناسخ» آورده است.(3)

«شیخ مفید» نیز ضمن کلامش در کتاب: «المسائل السرویه»، به روی گردانی از تناسخ پرداخته است.(4)

و «شیخ حرّ عاملی» هم به مناسبت های مختلف در کتاب ارزش مندش «الایقاظ» این نظریه را رد کرده است.(5)

با توجه به مطالب ذکر شده، طرفداران یک مذهب چگونه می توانند دو عقیده کاملاً متفاوت را قبول کنند و چگونه می توان رجعتی را که بر حق است، نوعی از تناسخ دانست که همه منابع آن مذهب، آن را رد کرده اند و چگونه می شود عقیده حقی (رجعت) را سرآغاز رشد و نموِّ عقیده باطلی (تناسخ) قرار داد، یا عقیده باطلی را از بطن عقیده حق، بیرون کشید؟!

5 . توجه به فلسفه وقوعِ رجعت و تناسخ

سخن از «چرایی وقوعِ رجعت و تناسخ» ما را به مرزی می رساند که آن دو عقیده

ص: 62

1- 1 . «الاعتقادات» / 63.
2- 2 . «الذّخیره فی علم الکلام» / 234 _ 238.
3- 3 . «بحارالانوار» / ج 61، ص 115.
4- 4 . «المسائل السّرویه» / 47 _ 52.
5- 5 . «الایقاظ» / 427 و ... .

را از هم جدا ساخته و تفکر «این همان بودن» را به باد بطلان می دهد. فلسفه وقوعی آن دو را در یک موضوع، قابل پی گیری می دانیم.

رستاخیز: «برخی از تناسخیان که به جهان دیگر عقیده نداشتند و شاید آن را مُحال می پنداشتند و از طرفی عدم پاداش نیکوکاران و بدکاران را مخالف عدالت خداوندی می دیدند، معتقد شدند روح نیکوکاران مجددا به بدن دیگری در همین جهان که از بدن نخستین به مراتب خوشبخت تر است بازمی گردد و پاداش اعمال نیک گذشته خود را می بینند و روح بدکاران به بدن هایی که در رنج و زحمت به سر می برند، یا ناقص الخلقه هستند، بازگشته، کیفر اعمال بد خود را خواهند دید و در حقیقت بدین وسیله شست و شو می شوند و تکامل می یابند».(1)

بدیهی است چنین فلسفه ای از تناسخ، نتیجه ای جز انکار آخرت و بهشت و دوزخ در پی ندارد؛ چنان که برخی روایات به آن اشاره دارند. اما بدون شک یکی از اهداف برپایی رجعت که قیامت صغرا نامیده شده، اظهار قدرت و عظمت الهی به خصوص در بحث رستاخیز است و نتیجه آن، تقویت ایمان [به خدا و معاد] خواهد بود.(2)

6 . تفاوت های رجعت و تناسخ

در خلال آنچه گفتیم، به برخی تفاوت ها اشاره شد، اما در این جا مروری گذرا به آن ها می کنیم تا معلوم شود که رجعت با تناسخ، در کنار برخی شباهت ها، تفاوت های اساسی دارند و اشکال مطرح شده جایگاهی ندارد.

1. در رجعت، تنها یک بدن موضوع قرار می گیرد، اما در تناسخ، تعدد بدن مطرح است.

1- 1 . «تناسخ یا بازگشت ارواح» / 47.
2- 2 . ر.ک: اهداف رجعت.

2. در رجعت، روح به بدن سابق خود برمی گردد، اما در تناسخ، روح به غیر بدن خود می رود.

3. رجعت، تنها شامل گروهی می شود، اما تناسخ [مطلق و نامحدود]، همگانی است.

4. رجعت، تأییدی است بر معاد، اما تناسخ، رد معاد و بهشت و دوزخ است [حداقل در تناسخ مطلق].

5. در رجعت، ارواح پس از مدت ها استقلال از بدن مادّی، به آن مراجعه می کنند اما در تناسخ، بلافاصله باید تعلق صورت گیرد.

6. در تناسخ، عقیده بر این است که ارواح، ازلی هستند، اما رجعت با حدوثی بودن ارواحِ همراه اجسام، منافی نیست.

7. در تناسخ، «بازگشت نَفْس از فعل به قوه»، یا «اتحاد فعل و قوه» مطرح است، اما در رجعت چنین بازگشت و اتحادی وجود ندارد. بلکه بازگشتِ کامل به کامل است.

8. رجعت در زمان خاصی صورت می گیرد، اما تناسخ مقید به زمانی نیست.

9. در تناسخ، بازگشت به صورت تولد جدید است، ولی در رجعت، بحث از زنده شدن است نه تولد.

10. در رجعت ،بدن بازگشته، صورت انسانی دارد، اما در برخی اقسام تناسخ، بدن جدید به شکل حیوان است.

11. تناسخ، مستلزم محدود بودن ارواح است، اما در رجعت چنین استلزامی وجود ندارد.(1)

1- 1 . ر.ک به: «الکلم الطّیب» / 599؛ «عقائد الامامیه» / ج 2، ص 338؛ «برهان الشّیعه» / 6؛ «الرّجعه» / 26؛ «زاد المسافرین» / 421؛ «الملل و النّحل» / ج 1، ص 254؛ «الاعتقادات» / 63؛ «بحارالانوار» / ج 4، ص

320؛ «فرهنگنامه فرقه های اسلامی» / 94؛ «رجعت و معراج» / 46؛ «الاسفار الاربعه» / ج 9، ص 2 و 3؛ «تقریرات اسفار» / ج 3، ص 168؛ «تناسخ یا بازگشت ارواح» / 53 و ... .

تناسخ های صحیح

لازم است پس از تبیین ابطال تناسخ، به تناسخ های صحیح و مقبول اشاره کنیم؛

تجسم اعمال: ملاصدرا پس از آن که تناسخ را به سه نوع تقسیم می کند و نوع اول را که همان انتقال نَفْس از بدنی به بدن دیگر در این دنیا معرفی کرده، باطل و مُحال می داند، ولی نوع دوم را که همان تجسم اعمال است، شرح داده و در ضمن آن را تأیید می کند. وی می نویسد: «قسم دوم عبارت است از انتقال نَفْس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب اوصاف و اخلاقی است که در دنیا کسب کرده، و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نمود، ظاهر می گردد... آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ، تفسیر و توجیه می گردد... پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «یحشر النّاس علی وجوه مختلفه».(1)

بر اساس تقسیم بندی مذکور، تناسخ اگر از نوع ملکی باشد، باطل و مُحال است، اما اگر تناسخ ملکوتی باشد صحیح خواهد بود و بدون شک حکم ابطالی که علمای دین متوجه تناسخ کرده اند مربوط به تناسخ ملکی و دنیوی است.

مسخ قرآنی: ملاصدرا در بیان سومین قسم از اقسام تناسخ، مسخ قرآنی را تبیین کرده است. وی می نویسد: «این قسم از تناسخ آن است که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلاً داشت به صورت باطنی وی که بِدان صورت مسخ شده است انتقال یابد... این قسم از تناسخ، جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فُسّاق و فُجّار به وقوع پیوسته ... و طبق آیات قرآنی در طایفه بنی اسرائیل روی داده است، چنان که آیه 60 سوره مائده و آیه 65 سوره بقره گواه این ادعاست».(2) وجود این گونه تناسخ ها و تغییر حالت ها می تواند توجیه گر این

1- 1 . «الشّواهد الرّبوبیه» / 342 و 343.
2- 2 . «الشّواهد الرّبوبیه» / 344.

جمله معروف باشد که: «ما من مذهب الاّ و للتناسخ فیه قدم راسخ»؛ هیچ مذهبی نیست که تناسخ در آن مقام شامخی نداشته باشد. برخی مذاهب، تناسخ باطل را برگزیده اند و برخی نیز از جمله مسلمانان با قبول تجسم اعمال و مسخ قرآنی، تناسخ صحیح را قبول کرده اند. ملاصدرا نیز در ضمن تشریح تجسم اعمال به جمله مشهور مذکور، اشاره داشته و تجسم اعمال را برای این جمله توجیه کرده است.

ص: 66

شبهه چهارم

رجعت و توبه بدکاران

نخستین بار این اشکال در زمان شیخ مفید مطرح گردیده است آن جا که می فرماید:

«سأل بعض المتعتزله شیخا من اصحابنا الامامیه و انا حاضر فی مجلس ... فقال له: اذا کان من قولک انّ اللّه جل اسمه یرد الاموات الی دار الدنیا قبل الآخره عند قیام القائم علیه السلام لیشفی المؤمنین کما زعمتم من الکافرین و ینتقم لهم منهم کما فعل ببنی اسرائیل فیما ذکرتم... فخبّرنی ما الذی یؤمنک أن یتوب یزید و شمر و عبد الرحمن بن ملجم و یرجعوا عن کفرهم و ضلالهم و یصیروا فی تلک الحال الی طاعه الامام فیجب علیک و لا یتهم و القطع بالثواب لهم؟ و هذا نقض مذهب الشیعه.

_ در مجلسی بودم که عده ای از علما و شیوخ حاضر بودند. در این حال یکی از شیوخ معتزله از عالمی شیعی پرسید: بنا بر اعتقاد شما خداوند قبل از آخرت و هنگام قیام قائم علیه السلام اموات را به دنیا بر می گرداند تا به زعم شما افراد مؤمن، از کافرانی که زنده شده اند انتقام کشند و تشفّی نمایند به همان صورت که می گویید در بنی اسرائیل صورت گرفته است. حال به من بگو: چه خواهی کرد وقتی [بدکارانی مانند] یزید و شمر و ابن ملجم [به دنیا برگردند و آن گاه] از گناهان و کفر و گمراهیشان بازگشته [و توبه کنند] و در آن حال به طاعت امام درآیند؟ در آن حالت بر تو واجب است آن ها را دوست داشته باشی و به پاداش آن ها معتقد شوی [پس همان گونه که

مشاهده می کنی] این یک نقض است که در مذهب شیعه به دلیل اعتقاد به رجعت وجود دارد».

«شیخ مفید» می فرماید: «آن عالم شیعی جواب داد: رجعت از مسائل تعبّدی و دینی محض است و به دلیل عقلی ثابت نشده، تا قابل بحث باشد و من چون حدیثی در موضوع این سؤال در دست ندارم از پیش خود نمی توانم پاسخی بدهم. آن گاه گروهی از حاضران او را توبیخ و تشنیع کردند». (1)

مؤلف «صراط المستقیم» نیز به نقل این اشکال پرداخته، می نویسد: «اگر معاویه و شمر و ... رجوع کنند، از امام سبقت گرفته و از عِقاب به ثواب می رسند واین نقض مذهب شماست که می گویید آن ها بر می گردند تا عِقاب شوند». (2)

«احسایی» گویا با توجه به مطالب مذکور به بیان این اشکال پرداخته، می نویسد: «می گویند: اگر [بدکاران] به دنیا برگردند جایز است که یزید و شمر و ابن ملجم و دیگران توبه کنند؛ در این صورت واجب است قبول توبه آن ها؛ در نتیجه به اطاعت امام در می آیند و بر شما واجب خواهد بود دوستشان بدارید. اگر چنین چیزی ممکن باشد پس جایز نخواهد بود امروزه شما در دنیا آن ها را لعنت کنید؛ زیرا شاید اهل ولایت شوند [در روزگار رجعت]. اما اگر] شما معتقدان به رجعت] بگویید: آن ها ناامید شده اند از قبول توبه خود، پس توبه کردنشان محتمل نیست. در جواب می گوییم: آن ها انگیزه های معاصیشان مرتفع گردیده است، مخصوصا به واسطه عذابی که شده اند [در عالم برزخ] به آگاهی لازم رسیده اند [لذا در روزگار رجعت دست از گناه برداشته و توبه می کنند]». (3)

«حلبی» تبیین این اشکال را از دیدگاه دیگری مورد توجه قرار داده است. ایشان تکلیف رجعت کنندگان را زیر بنای تغییرات اعتقادی دانسته، به نقل از مخالفان

1- 1 . «الفصول المختاره» / 53.
2- 2 . «الصّراط المستقیم» / ج 2، ص 252.
3- 3 . «الرّجعه» / 17.

می نویسد: «اگر رجعت کنندگان، عاقل باشند پس مکلف هم خواهند بود و در این صورت جایز است که کافر، مؤمن شود و مؤمن کافر، در حالی که اجماع برخلاف این است».(1)

«کرمانشاهی» نیز به نقل از مخالفان می گوید: «ممکن است رجعت کننده که در سابق اهل باطل بوده در رجعت، اهل حق شود و به نصرت حق مبادرت نماید».(2)

«دهلوی» از عالمان اهل سنت هم در یکی از اشکالات خود بر رجعت می نویسد: «هنگامی که ظالمان زنده شوند آن ها با وجود قرائن درمی یابند برای عذاب دیدن و قصاص زنده شده اند و می فهمند که بر باطل بوده اند و ائمه، بر حق بوده اند، در نتیجه بالضروره توبه واقعی می کنند؛ زیرا توبه در دنیا قبول است هرچند بعد از رجعت باشد، با این حال چگونه ممکن است آن ها را عذاب کنند؟»(3)

«بذل المجهود» نیز که عقاید شیعه را به نقد کشانده، در این باره می نویسد: «رجعت صحیح نیست؛ زیرا خلافکاران، به زعم شما، توبه می کنند؛ و توبه در دنیا قبول است هرچند در روزگار رجعت باشد».(4)

جواب

شیخ مفید پس از بیان اشکال شیوخ معتزله در زمینه رجعت از زاویه توبه و اصلاح بدکاران، می گوید: «به نظر من دو جواب برای این پرسش (اشکال) وجود دارد:

احدهما: إن العقل لا یمنع من وقوع الایمان ممن ذکره السائل لانه یکون اذ ذاک قادراً علیه و متمکناً منه لکن السمع الوارد عن ائمه الهدی علیه السلام بالقطع علیهم بالخلود فی النار و

1- 1 . «الکافی فی الفقه» / 488.
2- 2 . «دلائل الرّجعه» / 42.
3- 3 . «تحفه اِثنا عشریه» / 485.
4- 4 . «بذل المجهود» / ج 1، ص 312.

التدين بلعنهم و البرائه منهم الى آخر الزمان منع من الشک فی حالهم و اوجب القطع علی سوء اختیارهم فجروا فی هذا الباب مجری فرعون وهامان و قارون و مجری من قطع الله عز اسمه علی خلوده فی النار و دل بالقطع علی انهم لا یختارون ابداً الایمان ممن قال الله تعالی فی جملتهم: «وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتى وَ حَشَرْنا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْ ءٍ قُبُلاً ما كانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ»(انعام/ 111) یرید اِلاّ ان یلجئهم الله و الذین قال الله تعالی فیهم: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ * وَ لَوْ عَلِمَ اللّهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ».(انفال / 22 23) «ثم قال جل من قائل فی تفصیلهم و هو یوجه القول الی ابلیس: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ».(ص/85) وقوله: «وَ إِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلى يَوْمِ الدِّينِ». (ص/78) و قوله: «تَبَّتْ يَدا أَبِى لَهَبٍ وَ تَبَّ * ما أَغْنى عَنْهُ مالُهُ وَ ما كَسَبَ * سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ».(مسد/ 1 3) فقطع علیه بالنار و امن من انتقاله الی ما یوجب له الثواب و اذا کان الامر علی ما وصفناه بطل ما توهّموه علی هذا الجواب.

_ پاسخ اول شیخ مفید این است که: گرچه [توبه کردن این افراد] ممکن است، اما به لحاظ شرع ممکن نیست: زیرا بر اساس روایتی که از ائمه علیهم السلام رسیده است این قبیل افراد برای همیشه در آتش هستند و مردم در آخرالزمان موظفند آن ها را لعن کنند. بر پایه این روایت ها باید بدون هیچ شکی مطمئن باشیم خداوند به آنان وعده آتش دائم و خبر داده است که آن ها ایمان نمی آورند. حکم این گونه افراد همانندِ حکم فرعون وهامان و قارون است که خداوند به خلودشان خبر داده است. شیخ آن گاه این آیات را دلیل قطعی بر ایمان نیاوردن آن ها ذکر می کند:

_ اگر ما فرشتگان را به سوی آنان می فرستادیم و (اگر) مردگان با آنان به سخن می آمدند و هرچیزی را دسته دسته در برابر آنان گرد می آوردیم باز هم ایمان نمی آوردند جز این که خدا بخواهد، ولی بیشترشان نادانی می کنند.

- قطعا بدترین جنبندگان نزد خدا، کران و لالانی هستند که نمی اندیشند و اگر

خدا در آنان خیری می یافت قطعا شنوایشان می ساخت و اگر آنان را شنوا می کرد حتما به حال اِعراض روی بر می تافتند.

- هر آینه جهنم را از تو و هر کشی از آنان که تو را پیروی کند، از همگی شان خواهم انباشت.

- و تا روز جزا لعنت من بر تو باد.

- همچنین خداوند درباره ابولهب می فرماید: بریده باد هر دو دست ابولهب و مر گ بر او باد، دارایی او و آنچه اندوخت سودش نکرد . به زودی در آتش پرزبانه در آید. خداوند او را جزما از اهل آتش شمرده، اطمینان داده است که به راه خیر باز نمی گردد.

بنابراین، پندارِ معترض باطل می شود.

والجواب الاخر: ان اللّه سبحانه اذا رد الکافرین فی الرّجعه لینتقم منهم لم یقبل لهم توبه وجروا فی ذلک مجری فرعون لما ادرکه الغرق: قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِیلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِینَ. و قال الله سبحانه: آلْآنَ وَ قَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ وَ کُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ (یونس/ 90 و 91) فرد الله علیه ایمانه ولم ینفعه فی تلک الحال ندمه و اقلاعه وکأهل الآخره الذین لا تقبل لهم توبه و لا ینفعهم ندم لانهم کالملجئین اذ ذاک الی الفعل و لان الحکمه تمنع من قبول التوبه ابدا... .

- پاسخ دوم شیخ چنین است: خداوند وقتی در زمان رجعت، کافران را برای انتقام کشیدن به دنیا باز می گرداند، توبه ایشان را قبول نمی کند؛ چنان که توبه فرعون را در حال غرق شدن قبول نکرد، با این که قرآن می فرماید: (فرعون) گفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز آن که فرزندان اسرائیل به او گرویده اند نیست و من از تسلیم شدگانم.

و خداوند هم در جواب فرمود: اکنون؟ [توبه تو قبول نیست] در حالی که پیش از این نافرمانی می کردی و از تباهکاران بودی . بنابراین توبه او سودی نبخشید و چنین

ص: 71

است حالِ کفارِ رجعت کننده؛ چرا که این شبیه توبه اضطراری است و از روی میل نیست. علاوه بر این، حکمی که برای مجرم صادر شد برای همیشه مانع قبول توبه است.»

آن گاه شیخ ادامه می دهد: «این جواب، موافق مذهب امامیه است. روایت های زیادی هم وارد شده که این مضمون ها را می رساند؛ چنان که در تفسیر آیه مبارکه [اما] روزی که پاره ای از نشانه های پروردگارت [پدید] آید، کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سودی نمی بخشد، بگو: منتظر باشید که ما [هم] منتظریم». روایت وارد شده که مراد از این نشانه، حضرت قائم علیه السلام است که چون ظاهر شود، توبه مخالف قبول نیست و با این بیان، بطلانِ مبنای اعتراض، روشن شد».(1)

«حلبی» که مسأله توبه در رجعت را به نقل از منکران رجعت بیان کرده، در پاسخ می گوید: «... و اما ایمان الکافر فذلک جائز من جهه العقل لکن الاجماع مانع منه و هوا تفاقهم علی من مات کافرا فلابدان یوافی القیامه بکفره و قد نطق القرآن بذلک فی غیر موضع و نص سبحانه زائدا علی ذلک بانهم لوردّوا لعادوا بقوله تعالی: ولوردّوا لعادوا... فعلی هذا لا یکرّ من الکفار من یعلم حاله انّه یختار الایمان و یصح ان یکونوا غیر مکلفین.(2)

_ کافر عقلاً می تواند [در رجعت] ایمان آورد، اما اجماع مانع آن است. یعنی علما اتفاق دارند وقتی کافری می میرد باید در قیامت به طور کامل به کفر او رسیدگی شود، قرآن در موارد متعدد در این باره ناطق است. علاوه بر این خداوند تصریح می کند که اگر آن ها برگردند، حتماً به کارهای گذشته خود بر می گردند. بنابراین کسی از کفار که معلوم باشد ایمان را اختیار می کند به دنیا بر نمی گردد، این هم صحیح

1- 1 . «الفصول المختاره» / 154 و 155.
2- 2 . «الکافی فی الفقه» / 488.

است که بگوییم آن ها برمی گردند، اما مکلف نیستند [تا نتوانند توبه کنند].»

در» صراط المستقیم» هم این گونه به پاسخ پرداخته است: «روایات دلالت می کند بر منع توبه بعد از خروج حضرت مهدی(عج)، چنان چه در آیه: «وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ»،(انعام 28) هم آمده است. ضمن این که این گونه افراد اساساً دست از کار خود بر نمی دارند به دلیل آیه مذکور».(1)

«احسایی» نیز پس از نقل اشکال مطرح شده در صدد جواب بر آمده، می نویسد:

«آن ها صادقانه توبه نخواهند کرد، آن ها جائز التوبه نیستند و رفع اسباب دشمنی و نفاق و پشیمانی از کرده هایشان مربوط به قیامت است [نه رجعت]. خداوند خبر داده است که این گونه افراد در ادعای توبه، دروغ می گویند؛ چنان که این مطلب از آیات 27 و 28 سوره انعام روشن است آن جا که می فرماید: «وَ لَوْ تَری إِذْ وُقِفُوا عَلَی النّارِ فَقالُوا یا لَیْتَنا نُرَدُّ وَ لا نُکَذِّبَ بِآیاتِ رَبِّنا وَ نَکُونَ مِنَ الْمؤمنینَ»،(27) ... «... وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ»،(28).

«کاش (حال آن ها را) هنگامی که در برابر آتش ایستاده اند، ببینی، می گویند: ای کاش [بار دیگر به دنیا] بازگردانده می شدیم و آیات پروردگارمان را تکذیب نمی کردیم و از مؤمنان می بودیم ... و اگر بازگردند به همان اعمالی که از آن نهی شده بودند باز می گردند، آن ها دروغگو باشند.

اما اگر گفته شود: اهل قیامت توبه شان قبول نخواهد بود؛ زیرا در دار تکلیف نیستند، به خلاف رجعت که در دار تکلیف هستند، پس از آن ها چیزهایی قبول می شود که از اهل آخرت قبول نمی شود. در جواب می گویم: خداوند در کتابش حکم کرده به عذاب و خلود آنان در جهنم، آن هم به صورت حتمی؛ چنان که در آیه 93 سوره نساء آمده است: «وَ مَنْ یَقْتُلْ مؤمناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها...».

«و هر کس مؤمنی را از روی عمد بکشد، مجازات او دوزخ است در حالی که

1- 1 . «الصراط المستقيم» / ج 2، ص 252.

جاودانه در آن می ماند.

خداوند می داند که ممکن است توبه کند ولکن حکم کرده به عدم قبول توبه کسی که مؤمنی را عمدا به خاطر ایمانش کشته است. معقول هم هست کسی که ذاتا اقتضای توبه را ندارد به واسطه گناه بزرگ، حکم به عدم قبول توبه او شود. بنابراین: گناه کاری که در ذاتش اقتضای توبه نباشد واجب است لعن و برائت از او به خاطر علم قطعی به عدم توبه او و عدم قبولش اگر توبه کند، لذا خداوند فرمود:

«وَ لَيْسَتِ التَّوْبَهُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حَتّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّى تُبْتُ الآنَ وَ لاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفّارٌ أُولئِكَ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً، (نساء/ 18).

_ کسی که به اعمال زشت مشغول باشد تا آن گاه که مرگ را حاضر ببیند و بگوید: اکنون توبه کردم، توبه چنین کسی پذیرفته نخواهد شد، چنان که هر کس به حال کفر بمیرد نیز توبه اش قبول نمی شود، برای این گروه عذابی بس دردناک مهیا ساخته ایم.

و این چنین است مفادّ آیه 85 و 86 سوره مؤمن. روی هم رفته در زمان رجعت، دواعی معصیت از میان نرفته تا توبه کنند، اگرچه متعلقات این دواعی از میان رفته باشد».(1)

«حَمّود» می نویسد: «رجوع کفار به دنیا برای انتقام است که خود ادامه عِقاب [در برزخ] است به خاطر کارهای ناپسندی که قبلاً انجام داده اند؛ لذا جایی برای تکلیف جدید نیست، پس توبه هم پذیرفته نمی شود. مانند داستان فرعون که هنگام غرق شدن ادعای ایمان آوردن کرد، اما خداوند نپذیرفت».(2)

در یادنامه مجلسی نیز عباراتی با همین مضمون به چشم می خورد: «افراد بد برای زندگی طبیعی به دنیا برنمی گردند تا توبه هم مطرح شود، بلکه برای مدت کوتاهی آن هم به منظور انتقام برمی گردند و چون هدف انتقام است، نه زندگی، پس

1- 1 . «الرّجعه» / 20 و 21.
2- 2 . «الفوائد البهيه» / ج 2، ص 333.

توبه هم مطرح نیست».(1)

«شیخ حر» در جوابی گسترده تر می گوید:

«اولاً: آن روز ، نه تکلیفی هست و نه توبه.

ثانیا: برحسب دلیل های نقلی این عده تا ابد در آتش اند و ائمه علیهم السلام از آنان بیزاری جُسته اند و لعنشان کرده اند. از این جا می فهمیم که هرگز ایمان نمی آورند و اگر هم برگردند به کارهای زشت خویش بر می گردند و نیز در جایی که این ها را به منظور انتقام زنده می کنند هرگز توبه شان را نمی پذیرند؛ چنان که در آخرت هم نمی پذیرند. روایات بسیاری رسیده که هنگام خروج مهدی علیه السلام توبه قبول نمی شود». (2)

برخی نیز با توجه به این که خروج «دابه الارض» در روزگار رجعت صورت می گیرد گفته اند: «بر اساس روایتی از علی علیه السلام پس از خروج دابه الارض و طلوع شمس از مغرب، توبه برداشته می شود».(3)

«مشرعه بحارالانوار» نیز ضمن ممکن دانستن بازگشت بدکاران به راه راست، اضافه می کند: آن ها شرعا نمی توانند برگردند و آیات متعددی بر آن دلالت می کند.(4)

به نظر ما: پذیرش توبه این گروه، خلاف عدالت الهی است؛ چرا که مسلّما افراد توبه طلب، از کافران و ستمکاران محض هستند. اگر توبه آن ها پذیرفته شود و اهل بهشت شوند آیا در حقّ متوسطین آن ها، ظلم نشده است که امکان رجعت به آن ها داده نشد تا بلکه توبه کنند؟ آیا عدالت خداوند اقتضا می کند که روز قیامت، ما شمر را در بهشت ببینیم، اما کمتر از او را در آتش جهنم؟ !

1- 1 . «یادنامه مجلسی» / ج 2، ص 154.
2- 2 . «الصّراط المستقیم ...» / ج 2، ص 252؛ تنظیم عبارات از: شیخ حرّ عاملی، الایقاظ، 414.
3- 3 . «الرّجعه عند آل محمّد» / 57.

4- 4 . «مشرعه بحارالانوار» / ج 2، ص 242.

البته این سخن، تنها بر مبنای امکان توبه ایشان صحیح است، در حالی که اثبات کردیم آن ها نه تنها توبه نمی کنند، بلکه آمادگی دارند به کارهای گذشته خود برگردند، اما از آن جا که اختیاری از خود ندارند نمی توانند به اعمال گذشته خود ادامه دهند.

* * *

در این جا اشکال مطرح شده در زمینه توبه را از دیدگاه شیخ مفید بررسی می کنیم.

شیخ در ادامه جواب به مسأله توبه در رجعت به بیان یک سؤال فرضی پرداخته، می نویسد:

«و ان سألوا علی المذهب الاول و الجواب المتقدم فقالوا: کیف یتوهم من القوم الاقامه علی العناد و الاصرار علی الخلاف وقد عاینوا فیما یزعمون عقاب القبور و حل بهم عندالرّجعه العذاب علی ما یعلمون....

_ اگر بپرسند: چگونه ممکن است اشخاصی که به زعم شما در قبر، کیفر کار بد را دیده اند و در رجعت، عذاب حق را چشیده اند باز هم به سر سختیِ خود ادامه دهند وداعیِ کفر و دشمنی با اهل حق در وجودشان باشد؟»

بدون شک این اشکال در جایی قابل طرح است که مسأله تکلیف رجعت کنندگان کافر و ظالم، مورد قبول واقع شده باشد و از دیگر سو، موانع شرعی هم از قبول توبه آن ها برطرف گردیده باشد و گرنه «سالبه به انتفای موضوع» خواهد بود. در هر صورت با توجه به چنین شبهه ای به نقل از دیگران این گونه جواب می دهد:

«این مانعی ندارد چون حیاتی که شما برشمردید از ورود شبهه در دل این ها و خوش داشتن مخالفت خدا، جلوگیری نمی کند، زیرا آن ها گمان می کنند بعد از مرگ، زنده شده اند تا مورد تکریم واقع شوند و به آرزوهای سابق دنیوی خود برسند

و زمام امور را همان گونه که بود، در دست گیرند. اینان می پندارند عذاب گذشته [در قبر] اشتباه بوده است، هنگامی که عذاب دوم را [در رجعت] ببینند گمان می کنند این ها عذابی نیست که مستحقّ آن باشند، بلکه از جانب خداست؛ چنان که به انبیا هم وارد شد».

سپس شیخ جواب اشکال را با توجه به سابقه تاریخی پیگیری می کند و می فرماید: «لیس ما ذکرناه فی هذالباب با عجب من کفر قوم موسی و عبادتهم العجل و قد شاهدوا منه الآیات و عاینوا ما حل بفرعون و ملئه علی الخلاف....

آنچه در این باب ذکر کردیم، تعجب آورتر نیست از کفر قوم موسی و پرستش گوساله در حالی که آن ها آیات الهی و عذاب فرعون و اطرافیانش را دیده بودند.

همچنین، تعجب آورتر نیست از کار مشرکان که برخلاف سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله اقدام می کردند در حالی که خودشان می دانستند از آوردن مثل قرآن، عاجزند، و می دیدند معجزات رسول خدا را، مشاهده می کردند که خبرهای حضرت با واقعیت ها منطبق است.

مانند فرمایش قرآن که: زود است که این جمع دَر هم شکسته شود و پشت کنند.

و این آیه که: شما به خواست خدا بدون شک در مسجدالحرام در خواهید آمد.

و این آیه که: رومیان شکست خوردند در نزدیک ترین سرزمین، ولی بعد از شکستشان در ظرف چند سال به زودی پیروز خواهند شد. و دیدند هلاکت کسانی را که پیامبر وعده هلاکتشان را داده بود. با این که این معجزه ها را دیدند باز جمعی از مشرکان از مخالفت دست بر نداشته و گروهی منافق هم با آنان همدست شدند».(1)

سرانجام شیخ مفید جواب آخر خود را متوجه زیر بنای اعتقادی شیوخ معتزله ساخته، بدین وسیله اعتراض اشکال کنندگان را بر اساس باورهای خودشان بی مورد می داند؛ لذا می فرماید:

1- 1 . «الفصول المختاره» / 157.

«علی انّ هذا السؤال لایسوغ لاصحاب المعارف من المعتزله لانهم یزعمون ان اکثر المخالفین علی الانبیاء کانوا من اهل العناد....

- علاوه بر این ها، معتزلی ها نباید چنین اعتراضی کنند؛ زیرا آن ها معتقدند بیشتر مخالفان انبیا قصد دشمنی دارند و همه آن ها که ادعای نشناختن خدا را دارند، دروغ می گویند، آن ها واقعا خدا را می شناسند، پیامبران را می شناسند، درستیِ گفتارشان را می دانند ولی از سرِ لجاجت و دشمنی، اقرار نمی کنند. بنابراین ممکن است در رجعت هم مطلب از همین قرار باشد چنان که خداوند [درباره دوزخیان] می فرماید: «اگر ببینی آن دم که بر سر دوزخ نگاهشان داشته اند، می گویند: ای کاش به دنیا بر می گشتیم و دیگر، آیات خدا را تکذیب نمی کردیم و از مؤمنان بودیم؛ بلکه آنچه را قبلاً مخفی می کردند بر آنان هویدا شده، اگر هم بازگردند به چیزی که از آن منعشان کرده اند بر می گردند و اینان دروغگویند» خداوند خبر می دهد اگر جهنمیان را به دنیا برگردانند، به کفر و ستیزه باز می گردند با این که در قبر و قیامت وحشت ها دیده و عذاب های دردناک چشیده اند».(1)

* * *

بیان:

در تحقیق، آنچه در باب توبه بدکاران رجعت کننده باید مورد توجه قرار گیرد این است که:

اولاً: رجعت کنندگان مزبور صاحب تکلیف نیستند و این نکته در بحث های آتی به اثبات خواهد رسید. وقتی تکلیف را ممتنع بدانیم، دیگر بحث توبه ، محلّ جدال نخواهد بود؛ چرا که توبه باید از سرِ اختیار باشد درحالی که غیر مکلف، غیر مختار است. هیچ روایتی سخن از رجعت اختیاری بدکاران به عمل نیاورده است، در

1- 1 . «الفصول المختاره»/ 157.

حالی که روایت امام صادق علیه السلام می گوید: هنگامی که امام زمان علیه السلام بیاید، نزد قبر مؤمن می آیند و به او می گویند: ای فلانی! امامت ظهور کرده، اگر می خواهی به او ملحق شوی، ملحق شو... .(1)

ثانیا:اگر او را مکلف بدانیم باید بحث توبه او را از نظر امکان ذاتی و وقوعی بررسی کنیم: آنچه مسلّم است از دیدگاه عقل، ذاتا توبه کافر هرگاه که در دارِ تکلیف باشد پذیرفته است؛ چرا که فسادی را در پی ندارد و حکم کلی توبه بر او بار می گردد. اما مهم تر از آن، امکان وقوعی است.

امکان وقوعی از جهت فاعل و قابل باید بررسی گردد. از جهت قابل، وقوع توبه چنین افرادی غیر ممکن است؛ چرا که بر اساس منابع نقلی موجود که در جواب ها بِدان ها اشاره گردید، چنین توبه ای از چنین افرادی قابل قبول نیست.

اما از جهت فاعل مختار نیز چنین انگیزه ای وجود ندارد. این ادعا را قرآن ثابت کرده است، آن جا که می فرماید: ... «وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ».(2)

بر اساس این دو آیه شریفه، آن ها با دیدن آتش، آرزوی بازگشت به دنیا و تصدیق آیات الهی می کنند، اما اگر واقعا برگردند به همان کارهای نهی شده خود باز می گردند.

حتی اگر بگوییم چنین فاعلی، به واسطه دیدن معجزات و چشیدن عذاب ها، انگیزه لازم را برای واقع کردن توبه پیدا کرده است باز هم به خطا رفته ایم و دلیل ما همان دو آیه مذکور و کلام شیخ مفید است که از نظر گذراندیم.

1- 1 . «غیبت طوسی» / 276؛ «حدیقه الشّیعه» / ج 2، ص 1004.
2- 2 . انعام/ 27 _ 28.

شبهه پنجم

رجعت و بازگشت مؤمنان به فَساد

در روزگار رجعت که زندگی، دیگر بار به برخی از مؤمنان عطا می شود، این احتمال وجود دارد که مؤمنان رجعت کرده، در کشاکش زندگی مادّی از ایمان خود برگشته، دچار گمراهی شوند و در حالی به آغوش مرگِ دوباره رَوَند که کافر و فاسق باشند؛ چنان که در زندگی امروزه گروهی از مؤمنان با وساوس شیطانی و پیروی از هوای نَفْس دچار انحراف های اعتقادی، اخلاقی و عملی می شوند و در حالی از دنیا می روند که فاسق و بدکارند. این اشکال نیز همانند اشکال مطرح شده درباره توبه بدکاران در صدد است تا وجود چنین مسأله ای را از لوازم رجعت دانسته، با مردود شمرده شدن چنین لازمه ای، اصل رجعت را نیز مردود اعلام کنند.

« حلبی» ضمن بحث و تأیید رجعت به این اشکال توجه کرده، می نویسد:

«اگر گفته شود در خصوص روزگار رجعت، به ما بگویید که آیا رجعت کنندگان عاقل اند یا خیر؟ اگر عاقل باشند پس لازمه عقل، تکلیف داشتن است و بر همین اساس، صحیح خواهد بود که کافر، ایمان آوَرَد و مؤمن به کفر یا فسق کشیده شود در حالی که اجماع برخلاف چنین چیزی است... [پس معلوم می شود اصلاً رجعتی در کار نیست؛ زیرا لازمه آن بر خلاف اجماع است]».(1)

ص: 80

1- 1 . «الکافی فی الفقه»/ 488.

جواب

«حلبی» این گونه جواب می دهد: «عقلاً صحیح است که رجعت کنندگان، مکلف باشند و این، کفر مؤمن را در پی نخواهد داشت به دلیل آنچه قبلاً بیان کردیم از ایمان کامل آن ها و این که حصول کفر پس از ایمانِ کامل معذور است و مؤمن از فاسق شدن در امان است؛ زیرا خداوند متعال کسی را که می داند فاسق می شود برنمی گرداند». (1)

«مشرعه بحارالانوار» می نویسد: «اما صالحان با دیدن نعمت های برزخی، منقلب به فساد نمی شوند. این امکان هست که افراد صالح، فاسق، و فاسقان، صالح شوند، اما صالحان با دیدن نعم برزخی، منقلب به فساد نمی شوند». (2)

آری، گرچه عقلاً ممکن است مؤمنان به فسق روی آورند، با توجه به این که آن ها در زندگی قبلی که هنوز به وسیله مرگ، آیات الهی را مشاهده نکرده بودند، در طریق کمال به سر می بردند، از نظر عادی مُحال است که در زندگیِ دوم پس از مشاهده آیات الهی در برزخ، از راه به در شده و منحرف گردند. این نکته نیز فراموش نشود که رجعت کنندگان، مؤمنان خالص اند. اینان دارای ایمان راسخ و تزلزل ناپذیر هستند؛ لذا گرچه ذاتا امکان انحراف آن ها وجود دارد، امکان وقوعیِ آن، منتفی است.

1- 1 . «الکافی فی الفقه» / 488 .
2- 2 . «مشرعه بحارالانوار» / ج 2، ص 242.

شبهه ششم

رجعت و مسأله تکلیف

مبحث تکلیف رجعت کنندگان از مباحث گسترده در موضوع رجعت است که حتی طرفداران رجعت نیز نظر واحدی در خصوص آن ارائه نکرده اند. برخی از آن ها نیز به نظر قاطعی در این موضوع نرسیده اند.

مخالفان با محور قرار دادن تکلیف چنین اشکال کرده اند که: رجعت با تکلیف سازگار نیست. مشکل این بحث آن است که رجعت کنندگان دو گروه کاملاً متفاوت هستند؛ یعنی مؤمنان محض وکافران خالص. اشکالی که با محوریت تکلیف در روزگار رجعت بیان شده، مربوط به هر دو گروه مذکور است که آیا مکلف اند یا بی تکلیف، یا یکی دارای تکلیف است و دیگری غیر مکلف؟ هرکدام از این صورت ها که صحیح باشد به نظر مستشکل، راهی است برای گریز از اعتقاد به رجعت.

لازم است این اشکال اساسی را کمی دقیق تر و از دو جهت بررسی کنیم.

الف) با آمدن مرگ، تکلیف از بشر برداشته می شود. با آمدن رجعت بحث تکلیف دیگر بار پیش می آید. از یک سو رجعت کنندگان باید مکلف باشند؛ زیرا دنیا، دارِ تکلیف است و از جهت دیگر نباید مکلف باشند، زیرا تکلیف دوباره، نیاز به داعی و دلیل جدید دارد. اگر بگویید مکلف هستند، بحث توبه گناهکاران و فاسد شدن مؤمنان پیش می آید و این چیزی است که شما قبول ندارید وانگهی چگونه مکلف باشند در حالی که در برزخ به معرفت اضطراری رسیده اند و اگر

بگویید مکلف نیستند، پس چگونه مؤمنان به نصرت حق می شتابند و چگونه با انجام طاعات و ترک معاصی سیر تکاملی خود را طی می کنند ضمن این که دنیا دارِ تکلیف است و باید تکلیف باشد. پس در هر صورت به بن بست خواهید رسید و مسأله رجعت نیز خود به خود به بن بست می رسد ؛ بنابراین رجعت با تکلیف نمی سازد.

ب) در روزگار رجعت، رجعت کنندگان به خاطر دیدن حوادث مرگ و قبر و برزخ حقایق برای شان آشکار شده و بدون اختیار از حقایق پیروی می کنند، در حالی که زیربنای تکلیف، اختیار است؛ پس لازمه رجعت، اجبار است و اجبار با تکلیف نمی سازد، در حالی که دنیا، دارِ تکلیف است پس رجعت با تکلیف نمی سازد.

مفسر قرن دوازدهم اهل سنت در ذیل آیه 56 سوره بقره، مسأله تکلیف اصحاب موسی علیه السلام را مطرح کرده، می نویسد: «اگر بگویی چرا جایز است آن ها مکلف باشند در حالی که مرده بودند و اگر چنین تکلیفی برای آن ها جایز باشد پس چرا برای اهل آخرت جایز نیست که پس از زنده شدن مکلف باشند؟ می گوییم: چیزی که مانع از تکلیف اهل آخرت است، مردن و سپس زنده شدن است؛ زیرا به حدّ اضطرار رسیده اند در مورد معرفت قیامت و بهشت و جهنم و بعد از علم ضروری، تکلیفی وجود نخواهد داشت؛ اما در مورد این گروه از اصحاب موسی، خداوند آن ها را به صاعقه ای گرفت، به گونه ای که اضطرار مذکور پیش نیامد، همانند خواب یا بیهوشی که مانع از تکلیف نمی شود».(1)

تبیین اشکال

حال با توجه به عبارات عالمان اسلامی به تبیین این اشکال می پردازیم:

1- 1 . «تفسیر روح البیان» / ج 1.

از مهم ترین اشکال های منکران رجعت، مسأله تکلیف است. آن ها وجود تکلیف را با اعتقاد به رجعت، امری متضاد دانسته، می گویند: رجعت با تکلیف منافات دارد.

«سید مرتضی» با اشاره به اشکال مذکور، مسأله تأویل اخبار رجعت را علت چنین تفکری دانسته، می فرماید:

«فامّا من تأول الرّجعه فی اصحابنا علی ان معناها رجوع الدّوله و الامر و النّهی من دون رجوع الاشخاص و احیاء الاموات فان قوما من الشّیعه لما عجزوا عن نصره الرّجعه و بیان جوازها و انّها تنافی التّکلیف عولوا علی هذا التأویل للاخبار الوارده بالرّجعه».(1)

برخی از یاران ما معنای رجعت را بازگشت دولت امر و نهی، بدون رجوع اشخاص و اِحیای مردگان گرفته اند و واقعا وقتی قومی از شیعه از اثبات رجعت عاجزند و عقیده دارند، که رجعت با تکلیف منافات دارد، اخبار رجعت را این گونه تأویل می برند اما این صحیح نیست».

«طبرسی» نیز مضمون عبارت سید را آورده و با بیان مخصوص خود می فرماید:

«... وَ اولّوا الاخبار الوارده فی ذلک لمّا ظنّوا انّ الرّجعه تنا فی التکلیف.

_ ... اینان اخبار وارده در رجعت را بدین خاطر به تأویل برده اند که گمان کرده اند رجعت با تکلیف منافات دارد».(2)

«لاهیجی» نیز در تفسیر خود دقیقا مضمون پیش گفته را یادآور شده است.(3)

«علامه مجلسی» هم به نقل از «مصعب بن وهب» به چنین علت و معلولی اشاره کرده است.(4)

«احسایی» به نقل از منکران رجعت می نویسد: «رجعت با تکلیف منافات دارد؛

1- 1 . «رسائل الشّريف المرتضى» / ج 1، ضمن جوابات مسائل الرّازيه، مسأله 8، ص 126.
2- 2 . «مجمع البيان» / ج 7، ص 406.
3- 3 . «تفسير شريف لاهيجى» / ج 3، ص 443.
4- 4 . «بحارالانوار» / ج 53، ص 127.

زیرا شرط تکلیف، اختیار است، اما وقتی امام عصر علیه السلام زمین را پر از عدل و داد کند، انسان ها به فعل طاعت و دوری از گناه مجبور خواهند بود و این با تکلیف نمی سازد».(1) ایشان در بخشی دیگر به بررسی این اشکال پرداخته، می نویسد: «می گویند قول به رجعت، با ثبوت تکلیف منافات دارد؛ زیرا کسی که به دنیا برمی گردد، پس در حقیقت به دارِ تکلیف بازگشته است. اگر بگویید: دوباره ملکف می شوند بعد از انقطاعِ تکلیف؛ می گوییم: اصل، برائت ذمّه از اصل تکلیف است. تکلیف قبل از مرگ به واسطه اخباری که پشتوانه معجزات الهی را داشتند ثابت شده است، اما تکلیف بعد از ارتفاع، ثابت نشده و همه بر آن اتفاق نظر دارند، مگر این که اخباری با پشتوانه معجزات الهی آن را ثابت کند.

مسلمانان اجماع دارند حضرت محمد صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران است و پس از او پیامبری نیست که معجزه بیاورد. حال اگر بگویید: ایشان (رجعت کنندگان) مکلف نخواهند بود، پس قول خود را نقض کرده اید چرا که می گویید: پیامبر علیه السلام در روزگار رجعت می آید تا اقامه دین و جهاد در راه خدا کند و زمین را پر از عدل و داد سازد همان گونه که از جور و ظلم پر شده است [پس هم پیامبر مکلف شده هم رجعت کنندگانی که او را یاری می دهند.] اگر بگویید: رجعت آن ها برای پاداش است؛ پس این خلاف اجماع است؛ چرا که پاداش در روز قیامت است اجماعا. در نتیجه: قول به رجعت صحیح نیست».(2)

جواب:

«سید مرتضی» پس از آن که اشکال مذکور را دلیلی بر تأویل اخبار رجعت برشمرده به جواب این اشکال پرداخته می گوید:

1- 1 . «الرّجعه» / 17 _ 18.
2- 2 . «همان» / 16 _ 17.

«وقد بینّا ان الرّجعه لاتنافی التکلیف و ان الدواعی مترّدده معها حین لا یظن ظان ان تکلیف من یعاد باطل و ذکرنا ان التکلیف کما یصح مع ظهور المعجزات الباهره و الآیات القاهره فکذلک مع الرّجعه لانه لیس فی جمی ذلک ملجی ء الی فعل الواجب و الامتناع من فعل القبیح.(1)

_ ما بیان کردیم که رجعت منافاتی با تکلیف ندارد. انگیزه هایی وجود دارد [برای مکلف بودن] که هیچ کس گمان نمی برد که تکلیفِ رجعت کنندگان باطل است. همان گونه که تکلیف با ظهور معجزات و آیات روشن گر، همچنان صحیح است به همان صورت در رجعت هم، وجود تکلیف صحیح است. نه هنگام ظهور معجزات و هنگام رجعت [که شخص در عالَمِ پس از مرگ به حقایقی پی برده است]، اجباری به انجام واجب و ترک قبیح وجود ندارد».

در یکی از نظریات ایشان آمده است «دشمنان تکلیفی ندارند، اما اولیا که برای نصرت و دفاع از حق آمده اند صاحب تکلیف اند».(2)

وی در اثر دیگر خود، بقای تکلیف را هنگام قیام قائم و ائمه پس از او، لازم برشمرده است.(3) در بررسی جواب ها و نظریات سید در زمینه تنافیِ رجعت با تکلیف که مخاطب آن، گروهی از امامیه هستند به این نتیجه می رسیم که سید، مستشکلان را افرادی می داند که از اثبات تکلیف در روزگار رجعت عاجزند و چون تکلیف را مرتفع می دانند، از قبول رجعت، سر باز زده، دست به تأویل می زنند، لذا سید سعی فراوان دارد که در کنار رجعت، تکلیف را به کرسیِ اثبات بنشاند.

«شیخ طوسی» ذیل آیه 56 سوره بقره این سؤال را مطرح کرده است که: «هل یجوز ان یرد الله احداً الی التکلیف بعد ان مات و عاین ما یضطره الی معرفته بالله؟

_ آیا جایز است خداوند کسی را به تکلیف برگرداند، بعد از آن که مرده بود. و

1- 1 . «رسائل الشّریف المرتضی» / ج 1، ضمن جوابات مسائل الرّازیه، مسأله 8، ص 126.

2- 2 . «همان» / ج 3، ضمن اجوبه مسائل متفرقه، ص 137.
3- 3 . «همان»/ 146.

آنچه را باعث اضطرار به شناخت خداست، مشاهده کرده است؟»

آن گاه به مسأله تکلیف در رجعت پرداخته، می گوید: «اگر کسی با مردن، معرفت خدا برایش حاصل شود، پس از زنده شدن، تکلیف برای او صحیح نیست، اما زنده شدن بعد از مرگ [در این دنیا] همانند بیدار شدن از خواب و هوشیاری پس از بیهوشی است که هیچ گونه معرفتی برای انسان حاصل نمی شود، لذا تکلیف برای او صحیح است». (1)

البته شیخ اعتراف دارد مرگ، موجب انقطاع تکلیف است و سرای آخرت، خالی از تکلیف است. (2)

«آلوسی» از مفسران اهل سنت، ذیل آیه 243 سوره بقره، هنگام سخن درباره هزاران بنی اسرائیلی که مردند و زنده شدند، بحثِ تکلیف را پیش کشیده، می نویسد: «ظاهر این است که آن ها در این مرگ از اَهوال و اَحوالی که معارف را ضروری می کند، چیزی ندیدند؛ چرا که مانع تکلیف است، همان گونه که در آخرت چنین است. ممکن است گفته شود آن ها دیدند آنچه را مردگان می بینند، اِلاّ این که فراموش کردند [این معارف را] بعد از بازگشت. خدایی که قادر بر اِماته و اِحیا است، قادر بر فراموشی دادن نیز هست و به هر تقدیر، مرگِ آن ها، دوبار در دنیا، مشکلی ندارد». (3)

«علامه مجلسی» با بیان این مطلب که رجعت، بین دنیا و آخرت است به این نتیجه می رسد: «روزگار رجعت برای گروهی، دارِ تکلیف و برای گروهی دیگر محلّ جزا محسوب می شود». (4)

واضح است، گروهی را که علامه در برابر تکلیف قرار داده، باید عبارت باشند از

ص: 87

1- 1 . «التّبیان» / ج 1، ص 253 و 254؛ با تلخیص.
2- 2 . «همان» / ج 4، ذیل آیه 44 سوره ابراهیم.
3- 3 . «روح المعانی» / ج 2، ص 243.
4- 4 . «بحارالانوار» / ج 25، ص 108.

غیر مکلف ها، اما مشخص نکرده که آن ها چه کسانی هستند. از آن جا که «جزا» به هر دو گروهِ متعارض، تعلق می گیرد، بر فهم مقصود شیخ، پیچیدگی بیشتری افزوده می گردد.

مرحوم «شیخ حرّ عاملی» بدون این که اشکال تکلیف را در بخش شبهات آورده باشد، در چند بخش کتاب خود از تکلیف، سخن گفته است. شیخ با رد تکلیف برای رجعت کنندگان می فرماید: «دلیل قطعی نداریم که حتما تکلیف هست، وگرنه ممکن است هریک از دشمنان دین وقتی برگشتند، توبه کند. بر اساس آیات و روایات، تکلیف با مرگ زایل می شود. از این ها گذشته، مدعیِ تکلیف باید دلیل اقامه کند، در حالی که اجماعی هم بر تکلیف در آن دوره نداریم؛ حتی مؤمنان هم، فارغ از تکلیف، برای شادمانی می آیند و اعمالی مانندِ جهاد در روزگار رجعت، از روی تکلیف نیست ؛ چنان که حرکت مردم در قیامت به سوی حساب، گرفتن نامه عمل، جواب پرسش ها و ... نیز از روی تکلیف نیست».(1)

ایشان در قسمتی دیگر می نویسد: «ممکن است اهل رجعت، همه مکلف باشند، یا هیچ کدام نباشند، یا بعضی باشند و بعضی نباشند، اما برخی روایات بر وجه سوم دلالت دارند».(2)

از سخن اول مرحوم شیخ می توان چنین برداشت کرد که تمام گفته های او دقیقا موافق سخن مستشکلان است، و اگر نبود شناخت ما از اعتقاد شیخ به رجعت، به این گمان می رسیدیم که به کمک اشکال کنندگان شتافته است؛ هرچند در عبارت اخیر تا حدودی جبران نموده و مکلف بودن برخی از رجعت کنندگان را در اولویت قرار داده است.

اما از زاویه دیگر می توان سخن نخست شیخ را پاسخی قاطع دانست، به این

1- 1 . «الایقاظ» / 415.
2- 2 . «همان» / 416.

صورت که: با قطع تکلیف به وسیله مرگ، سخنی حق و اجماعی آورده است، اما منکران آرزو دارند با بر چیده شدن تکلیف در روزگار رجعت، حرکت ها و تلاش ها و اهداف رجعت، زیر سؤال رفته و درنهایت با رجعتی بی فلسفه و هدف رو به رو شویم و واضح است رجعتی که بی ثمر باشد، بیهوده تلقی شده و از خدای حکیم صادر نخواهد شد، ولی شیخ بی درنگ وجود چنین تلاش هایی از قبیل جهاد را طبیعت دوران رجعت دانسته است. بنابراین عدم تکلیف هم نمی تواند به نفع منکران باشد؛ چنان که نویسنده ای، نوشته است: اگر تکلیف را از مؤمنین هم برداریم، رجعت بدون اشکال است؛ چرا که برای اِدخال سُرور و رؤیت دولت حق، رجعت کرده اند.(1)

البته این نویسنده معاصر، دو جواب دیگر هم به مستشکلان داده است: «اول: تلکیف از بدکاران ساقط است؛ زیرا جهت انتقام برگشت داده شده اند اما مؤمنان، مکلف به نصرت امام زمان علیه السلام هستند هرچند اجباری در آن نیست و با دیدن معجزات، دست به این کار می زنند. دوم: برای انسان جایز است مستعدّ کمالی باشد که در حیات دوم به آن می رسد و شرط رسیدن به آن، رعایت تکلیف است».(2)

«لاهیجی» هم با اشاره به اختیار و اجبار در روزگار رجعت که زیر بنای بحث تکلیف است، می نویسد:

«با آن که معجزات آشکار، مثلِ شکافتن دریا و تبدیل عصا به اژدها و مانند آن، منافی تکلیف نبود و امت موسی را مجبور نساخت اقرار به نبوت او کنند، پس رجعت اشخاص نیز مجبور نخواهد ساخت آن اشخاص را بر این که به امامت ائمه علیهم السلام اقرار کنند تا منافیِ تکلیف باشد».(3)

«طبرسی» نیز از همین زاویه به جواب این اشکال پرداخته، می گوید: «... لیس

1- 1 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 335.
2- 2 . «همان» / ج 2، ص 335.
3- 3 . «تفسیر شریف لاهیجی» / ج 3، ص 443.

كذلک لانه لیس فیها ما یلجی ء الیه فعل الواجب والامتناع من القبیح و التکلیف یصح معها کما یصح مع ظهور المعجزات الباهره و الآیات القاهره کفلق البحر و قلب العصا ثعبانا و ما اشبه ذلک.

_ چنین پنداری (تنافی رجعت با تکلیف) صحیح نیست؛ چرا که رجعت، نه از کسی سلب اراده و اختیار می کند و نه کسی را به انجام یا عدم انجام کاری مجبور می سازد و همان گونه که تکلیف با پدیدار شدن معجزه های بزرگ چون: شکافته شدن دریا و اژدها شدن عصا، سازگار است، با رجعت نیز سازگار است».(1)

اما به نظر می رسد « احسایی» به تمام جوانب این اشکال توجه داشته، همه را با پاسخ مواجه کرده است. ایشان با توجه به مسأله اختیار در رجعت می نویسد: «قیام ائمه و تسلط آن ها بر زمین، اجباری برای مکلف نیست که نتواند گناهی انجام دهد و واجبی را ترک کند، بلکه آن ها خواهان امتثال اوامر و اجتناب از نواهی هستند و کشتن کسی که پذیرای این امور نباشد برای مکلفین یک لطف است، بدون این که اختیاری را از آن ها سلب کرده باشد و این مسأله همانند زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله است که آن حضرت، مشرکان را ملزم به پذیرش شهادتین می کرد، یا می کشت و ... این ها باعث خروج مکلفین از اختیارشان نبود».(2)

وی ضمن دیگر عبارت های خود، این بحث را از زاویه ای دیگر مطرح کرده، به پاسخ گویی می پردازد:

«علت ایجاب کننده تکلیف در دنیا عیناً در زمان رجعت موجود است؛ چرا که دنیا و روزگار رجعت، دارِ متاع و آمادگی برای آخرت است ... و انقطاع تکلیف در دنیا دلالت بر عدم آن بعد از دنیا نمی کند؛ زیرا جایز است که در این تکلیف قطع شود تا مدتی محدود به خاطر علم خداوند به بازگشت او و آن محفوظ است در

1- 1 . «مجمع البیان» / 406.
2- 2 . «الرّجعه» / 37 و 38.

لوح. تکلیف به منظورِ تعدیل در نظام احوالِ مکلف است و این متاعی است برای سفر آخرت. آنچه تا این جا ذکر کردیم بیانگر اصل اول یعنی استصحاب بقای ذمه انسان است به تکلیف». (1)

در کتاب «الرّجعه عند آل محمد صلی الله علیه و آله » آمده است: «قطعی نیست که هر کس به دنیا برمی گردد مکلف است؛ بر این اساس آن ها که برای دیدن عذاب بر می گردند دارای تکلیف نیستند، اما آن ها که برمی گردند و با امام زمان علیه السلام یا حضرت رسول صلی الله علیه و آله و یا علی علیه السلام زندگی می کنند و همچنین هر کس در روزگار رجعت متولد شود، این ها همگی مکلف اند به اعتبار این که دنیا، دارِ عمل و تکلیف است و آن ها در آن به سر می برند، بر خلاف کافران محض که برای قصاص برگشته اند. حضرت عیسی علیه السلام اشخاصی را زنده کرد و آن ها سال ها زندگی کردند و از روزی و فرزند و عمر برخوردار بودند، عاقلانه نیست که آنان در طول این مدت، مانند انسان های دیگر زندگی کنند، اما مکلف نباشند». (2)

موءلف «کلم الطّیب» با توجه به شرایط تکلیف، به اشکال مذکور این گونه پاسخ داده است: «حیات، همانند عقل و بلوغ و قدرت از شرایط تکلیف است که هرگاه برود، تکلیف هم می رود و هرگاه برگردد، تکلیف هم بر می گردد؛ پس چه ایراد دارد که اگر حیات رفت، تکلیف هم برود و هنگامی که برگشت، تکلیف هم مجددا برگردد؛ درست همانندِ عقل و قدرت !». (3)

«سُنقری» هم برای اثبات تکلیف در رجعت می نویسد: «تکلیف، باقی است برای این که انگیزه ای برای خروج دابّه الارض و وسم باشد». (4)

در منبع دیگر چنین می خوانیم که : در روزگار رجعت، برای همه تکلیف هست؛

1- 1 . «همان» / 18.
2- 2 . «الرّجعه عند آل محمّد«ص»» / 23.
3- 3 . «کلم الطّیب» / 599؛ با تلخیص.
4- 4 . «دحض البدعه» / 32.

زیرا شرایطِ تکلیف موجود است.(1) «کرمانشاهی» نیز با بررسی ابعاد این اشکال چنین پاسخ می دهد: «شرط در تکلیف آن است که مرده نباشد نه آن که نمرده باشد، لذا کسی که بعد از مردن، زنده شود چون فعلاً زنده است، پس مکلف است. بر این اساس رجعت، کمال موافقت با تکلیف را دارد. اگر منظور در تنافی رجعت با تکلیف، این باشد که حقایق برای شخص پس از مردن روشن و آشکار می شود و پس از زنده شدن مجبور به انجام خیر و دفع شر است و اجبار با تکلیف نمی سازد؛ جواب می دهیم که: معلوم نیست حقایق بر او آشکار گردد بر اساس آیه:

«مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلاً.

_ هر کس در دنیا گمراه است، در آخرت نیز از دیدنِ حقایق، محروم شده و گمراه تر می گردد».

ممکن است منظورشان این باشد که: چون تکلیف برای امتحان است و این عالَم، عالَم تکلیف است پس عالمِ امتحان است و پس از مرگ، امتحان تمام می شود و به پرورش می رسند، پس از بازگشت به دنیا امتحانی در کار نباید باشد، جواب می دهیم: تکلیف برای پرورش و تربیت انسانیِ انسان است، نه برای امتحان و این تربیت در رجعت هم می تواند ادامه یابد».(2)

اما آقای «بهبودی» که شیوه رجعت را کاملاً متفاوت از شیوه مشهور می داند، رجعت کنندگان را افرادی برمی شمارد که همچنان پرونده اعمالشان ناقص مانده و در زندگی دوباره، در پرتو تکالیف الهی باید تکمیل نمایند. هدفی که ایشان برای رجعت بیان می کند جز در پرتو تکلیف میسور نخواهد بود، لذا می نویسد: «این گونه افراد (رجعت کنندگان) بر اساس منطق عقل و بیانات قرآن، کسانی خواهند بود که از حوزه های مکتب ادیان به دور مانده باشند، تا آن حد که حجت الهی بر آنان تمام

1- 1 . «مشرعه بحارالانوار» / ج 2، ص 241.
2- 2 . «دلائل الرّجعه» / 24 _ 29؛ با تلخیص.

نشده باشد، یا این که افرادی مجنون و عقب مانده باشند، یا قبل از شروع دوره تکلیف، بدرود زندگی گفته باشند، و یا قبل از تکمیل یک دوره عمر عادی که مهلت طبیعی برای جبران گذشته هاست دچار سانحه گشته باشند. البته بدیهی است بر اثر علل مزبور و سایر عللی که موجب شود پرونده کسی ناقص بماند و تکمیل آن منوط به زندگی مجدد و شرکت در کلاس تربیتی باشد، قهرا شرکت دادن آن فرد در کلاس زندگی ضرورت دارد و این شرکت مجدد هم، درست مانند دوره اول حیات با فراموشیِ خاطرات گذشته همراه خواهد بود تا معنای تکلیف و آزمایش به جای خود محفوظ بماند».(1)

در قسمتی دیگر در توضیح آیه 95 تا 97 سوره انبیا می نویسد: «این آیه می گوید تنها مردودین کلاس تکلیف که همان هلاک شدگان هستند به دایره تکلیف بر نمی گردند(2) [در نتیجه هر کس برگردد به دایره تکلیف برگشته است] از نوشته های ایشان ذیل آیه 11 سوره غافر می توان چنین استنباط کرد که حتی بدکاران نیز به دایره تکلیف بر می گردند، اما از امتحان های الهی پیروز بیرون نمی آیند».(3)

البته بازگشتِ بدکاران به دنیا به منظور سپری کردن تکالیف وارد شده، چیزی نیست که قابل توجهی از رجعت نویسان به آن تن داده باشند؛ چرا که زمینه را برای توبه آن ها فراهم می سازد و این شرعا مُحال است مگر این که معتقد به بازگشتِ بدکارانی شویم که پرونده شان بسته نشده و برمی گردند تا حجت الهی بر آن ها تمام شود و سرانجام نیز از امتحان های الهی پیروز بیرون نمی آیند چنان که ذکر کرده اما آنچه مسلّم است آن ها برمی گردند تا با حالت بی تکلیفی، جهان پُر نور را مشاهده و لمس کنند و با مقایسه آن با درون ظلمانیشان، بر آتش حسرتشان افزوده گردد.

اما در خصوص ائمه علیهم السلام و مسأله تکلیف در روزگار رجعتشان برخی می گویند:

1- 1 . «معاد قرآنی» / 395.
2- 2 . «معارف قرآنی» / 396 و 397؛ با تلخیص.
3- 3 . «همان» / 399.

«ائمه برای سَروری برمی گردند، نه برای تکلیف و برای مکلف بودنشان برهان می خواهیم، هرچند مکلف شدنِ آن ها به تکلیف خاص، جایز است». (1)

بیان

آنچه مسلّم است، دنیا، دارِ تکلیف و امتحان است و به فرموده علی علیه السلام : «اِنّ الیوم عمل و لا حساب ...»(2) و با قطع حیات دنیوی، مهم ترین شرط تکلیف از دست می رود و امتحان و تکلیف گرایی متوقف می گردد. آن ها که رجعت می کنند در حقیقت به سرای تکلیف، پای نهاده اند و باید داستان تکلیف آن ها روشن گردد. در جای خود خواهد آمد که رجعت کنندگان دو گروه هستند. مؤمنان و کافران. بحث تکلیف می تواند رابطه تنگاتنگی با فسلفه رجعت داشته باشد. بر این اساس، کفار که برای رنج و انتقام برمی گردند، چه دلیلی می تواند بر مکلف بودن آن ها وجود داشته باشد. وانگهی وجودِ تکلیف برای کفار، این زمینه را مهیا می سازد که دست به توبه زنند، در حالی که قبلاً در این باره بحث و توبه آن ها را مردود اعلام کردیم. اکثر رجعت نویسان، تکلیف را از کفارِ رجعت کننده سلب کرده اند به خاطر تالی فاسدی که همراه آن است. سید مرتضی با این که از کفار، سلب تکلیف می کند، اما بدون درنگ می نویسد: «گرچه تکلیف برای کفار هم ثابت است، ولی در علم خداوند شاید این گونه باشد که آن ها موفق به توبه نمی شوند»(3) از آن جا که دنیا، دارِ تکلیف است، سید مجبور به پذیرش تکلیف برای کفار می گردد، اما وقتی لازمه تکلیف را پذیرش توبه آن ها می بیند، چنین تصریح می کند آن ها موفق به توبه نمی شوند.

در هر صورت نمی توانیم برای کفار رجعت کننده، قائل به تکلیف شویم؛ چرا که تکلیف، ظرفی است برای امتحان، در حالی که کفارِ مذکور، پرونده تکلیف خود را با رد شدن در امتحان قبلی، بسته اند و بازگشت شان فقط برای حقایق و کشیدن رنج به

1- 1 . «النعجه» / 37.
2- 2 . «گفتار امیرالمؤمنین«ع»» / ج 1، ص 471.

3- 3 . «رسائل الشّريف المرتضى» / ج 3، ضمن اجوبه مسائل متفرقه» / 137.

دلیل از فرصت های از دست رفته است.

ولی وضعیت مؤمنان و اولیای رجعت کننده که بیشتر رجعت نویسان، تکلیف را برای آن ها ثابت دانسته اند، به گونه ای دیگر است. آنان نه تنها به اجبار رجعت نکرده اند،(1) بلکه در انجام واجبات و ترک قبایح هم اجباری ندارند؛ لذا تکلیف شان صحیح خواهد بود.(2) اگر آن ها را دارای استعدادهای جدید برای رشد و تکامل بدانیم(3) بدون شک، بدون تکلیف این کار محقَّق نخواهد شد. اما این که مبادا در پرتو وجودِ اختیار و تکلیف، از ایمان خود دست بردارند، قبلاً بحث کردیم.

1- 1 . «غیبت طوسی» / 276.
2- 2 . «مجمع البیان» / ج 7، ص 406.
3- 3 . «المیزان ...» / ج 7، ص 108 و 109؛ «الرّجعه» / 27؛ «بدایه المعارف» / 174.

شبهه هفتم

رجعت و اغرا به معاصی

بر اساس این اشکال، تفکر رجعت باعث اغرا و ترغیب به معاصی می گردد.

«شیخ طوسی» به نقل از «بلخی» اشکال فوق را این گونه مطرح می کند:

«لا تجوز الرّجعه مع الاعلام بها، لان فیها اغراء بالمعاصی من جهه الاتکال علی التوبه فی الکره الثانیه.

_ رجعت با اعلام قبلی، جایز نیست؛ زیرا باعث کشیده شدن به معاصی می گردد، از آن جهت که شخص، بر توبه هنگام رجعت تکیه می کند». (1)

از دیدگاه مستشکل، انسان ها در زندگی اولِ خود، پا را از حدود الهی فراتر گذاشته، تقوای الهی را در عمل به واجبات و ترک محرّمات زیر پا می گذارند؛ چرا که به زندگی دیگری در آخرالزّمان معتقدند و امیدوارند در زندگیِ ثانوی خود، تمام گناهان خود را شست و شو داده، به توبه روی آورند، در نتیجه: اعتقاد به رجعت باعث ایجاد یک زندگیِ سراسر معصیت می گردد.

جواب

در سخن بلخی، قیدی وجود دارد که قابل بررسی است. ایشان عدم جواز رجعت را مقید به «اعلام قبلی» کرده و چنین می رساند اگر رجعت بدون اعلام قبلی

1- 1 . التّبیان» / ج 1، ص 255.

محقَّق شود، جایز خواهد بود و در حقیقت، رجعت در مقام ثبوت بماند و از مقام اثبات، صرف نظر شود.

لازمه این سخن آن است که تمام آیات و روایات باب رجعت را تعطیل، یا تأویل کنیم و عقیده ای از عقاید حَقَّه امامیه را از کتب ایشان محو سازیم و از آثار سازنده ای که بر اثبات تفکر رجعی مترتب است چشم بپوشیم.

همچنین با تسلیم در برابر این خواسته، باید سایر عقاید و حتی احکام فقهی را نیز با بهانه های واهی و تالی فاسدهای ساختگی از منابع قرآنی و روایی حذف کنیم. واقعا کدام مکتبِ بر حقی حاضر است، از عقاید حقَّه خود صرف نظر کند؟! راه درست این است که عقاید خود را اعلام کرده، در اثبات آن بکوشیم و در برابر شبهات وارد شده، قاطعانه و مستدل، پاسخ گو باشیم. این قید تا آن اندازه می تواند ما را امیدوار سازد که بلخی، رجعت را یک عقیده خرافه و دور از عقل و بعید و مُحال به شمار نیاورده است.

شیخ طوسی در پاسخ بلخی، قید مذکور را رعایت کرده، در پاسخ می گوید:

«و عندی ان الذی قاله البلخی لیس بصحیح، لان من یقول بالرجعه، لا یقطع علی ان الناس کلهم یرجعون فیکون فی ذلک اتکال علی التوبه فی الرّجعه فیصیر اغراء فلا احد من المکلفین الا و یجوز ان لایرجع و ان قطع علی الرّجعه فی الجمله و یجوز ان لا یرجع فکفی فی باب الزجر.

_ کسی که قائل به رجعت شده است، معتقد نیست که همه مردم رجعت می کنند تا این که گناهکاران، در عالم رجعت به توبه اتکال کنند و در نهایت، اغرا به گناه صورت گرفته باشد؛ بنابراین: برای هر مکلفی این امکان هست که رجعت نکند و همین امر، برای خودداری از گناه کفایت می کند». (1)

آن گاه شیخ، جواب دیگری را به این شرح از «رمانی» نقل می کند:

1- 1 . «التّبیان» / ج 1، ص 255.

«این سخن صحیح نیست، به خاطر این که اگر اعلان کردن، اغرا به معصیت باشد پس در اعلان به بقا و حیات [انسان ها] هم باید اغرا به معصیت صورت گیرد، در حالی که خداوند چنین بقایی را به پیامبرش و دیگران و همچنین ابلیس، اعلان کرده است، بدون این که اغرا به معصیت صورت گیرد».

اما «شیخ طوسی» که جواب «رمانی» را نپسندیده، می گوید: «در خصوص قول رمانی که خدا به گروهی، مدت اقامتشان در دنیا را اعلان کرده است، این اعلان جایز نیست مگر در مورد شخص معصوم از جهت خطا، مانندِ پیامبران و جاری مجرای ایشان در عصمت. اما برای کسی که معصوم نباشد، چنین اعلانی جایز نیست؛ زیرا موجب اعمال قبیح از طرف آن ها می شود.»

آن گاه در خصوص اعلان به بقای ابلیس از طرف خداوند، دو جواب ارائه داده است و در پایان مدعی می شود خداوند با بقای ابلیس، تکلیف بشر را سنگین کرده است تا انسان ها به واسطه اعمال نیکویشان در مخالفت با ابلیس، در معرض ثواب بیشتر قرار گیرند.(1)

البته قیاس رمانی، مع الفارق است؛ چرا که رجعت پس از واقع شدن مرگ و حیاتی مجدد، برخلاف اعلان به بقای حیاتِ اول است. در قضیه رجعت، رجعت کننده با معجزه زنده شدن رو به رو است و این خود می تواند انگیزه ای برای دوری از گناه باشد، اما در طرف مقابل چنین شاخصه ای وجود ندارد.

در ضمن، این اشکال بر پایه «توبه پذیری در رجعت» بیان شده است، ولی اگر ادله مطرح شده در منتفی بودن توبه در میان رجعت کنندگان، مورد توجه مستشکل قرار گیرد، اشکال مذکور از اساس غیر قابل طرح خواهد بود.

1- 1 . «التّبیان» / ج 1 ، ص 255 .

شبهه هشتم

رجعت و ازدیاد گناه

برخی نیز بر این باورند که [بدون اعلام قبلی رجعت] وقتی کسی رجعت کند ممکن است معاصی جدیدی انجام دهد و در زشتی ها فرو رَود.(1) این اشکال ویژه بدکاران است که در روزگار رجعت، نه تنها توبه نمی کنند، بلکه با مأیوس شدن از توبه، دست به معاصی جدیدی هم می زنند. این افراد به دلیل آن که خود را مکلف می دانند واز دیگر سو، راه توبه را به روی خود بسته می بینند، راه آشوب و طغیان را در پیش می گیرند.

«شیخ مفید» نیز این اشکال را چنین نقل و تبیین کرده است: «خداوند سبحان، بندگانش را به عصیان می کشاند و آشوب را بر آن ها روا می دارد؛ زیرا وقتی انسان ها از یک سو قادر بر کفر و انواع گمراهی هستند و از آن سو، از قبول توبه مأیوس باشند، هیچ چیزی آن ها را از طبیعتشان باز نمی دارد واز فعل قبیح منزجر نمی شوند. بدیهی است هر کس خداوند را به واداشتن بندگان به معاصی و روا داشتن گناهان، وصف نماید، تهمت بزرگی زده است».(2)

ص: 99

1- 1 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 333.
2- 2 . «الفصول المختاره» / 154.

جواب

اولاً: انگیزه های معصیت در آن روز وجود ندارد؛ چرا که می دانند عذاب روز رجعت را به خاطر گناهان سابق می چشند و می فهمند اگر مرتکب معاصی دیگر شوند، بر عذاب شان افزوده می گردد.

ثانیا: این گروه برای قصاص به دنیا بازگردانده شده اند، لذا مکلف به تکلیفی نیستند؛ در حالی که ثواب و گناه کردن در محدوده تکلیف و مکلفان صورت می گیرد.(1)

چنان که در بحث تکلیف روشن شد، نظر قاطع بر این است که بدکاران در روزگار رجعت، تنها برای پس دادن انتقام برمی گردند نه جبران گذشته خود، تا تکلیف داشته باشند و وقتی فاقد تکلیف و اختیار باشند، نه تنها به گناه کشیده نمی شوند، بلکه از اعمال نیکو نیز بی بهره می مانند.

اما از دیگر سو، آن ها عذاب هایی را در عالم برزخ دیده اند که خود می تواند انگیزه ای برای عدم معصیت شان در رجعت باشد، چنان که شیخ مفید هم، به این مسأله اشاره کرده است: «مطلب این طور نیست [یعنی بدکاران به طرف گناه نمی روند] زیرا تا هنگام رجعت، عذاب هایی را که بر اثر مخالفت با ائمه دیده اند، فهمیده اند و خبر دارند که گناهان سابق، چه عذاب هایی برای شان اندوخته است و هرچه بیشتر گناه کنند، عذابشان سخت تر خواهد شد».(2) نوشتنی است چنین اشکالی باید از سوی کسانی مطرح شود که مسأله توبه بدکاران را نپذیرفته باشند؛ چرا که مدعیِ توبه بدکاران در رجعت نمی تواند مدعیِ ازدیاد گناه گناهکاران باشد، زیرا این دو تفکر با هم منافات دارند.

ص: 100

1- 1 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 333.
2- 2 . «الفصول المختاره» / 155.

شبهه نهم

رجعت و ریشه آن

برخی مخالفان، همت خود را مبذول داشته اند تا رجعت را بی اساس و پایه معرفی کنند. آن ها رجعت را خارج از آموزه های دین اسلام دانسته اند. به طور کلی از دیدگاه مخالفان، رجعت از عقاید یهود، نصاری، اَعراب جاهلیت و افکار یونانی بر شمرده شده است که به تبیین این اشکال ها می پردازیم.

الف: ریشه در تفکر یهود

یکی از مستشرقان می نویسد: «فکر رجعت ذاتا از شیعه و مختصات آن ها هم نیست، بلکه از طریق تعامل با یهود و مسیحیت به اسلام راه یافته است».(1)

«مقدسی» از عالمان اهل سنت می نگارد: «عجیب نیست مشابهت شیعه با یهود؛ چرا که اصل مذهب شیعه را یهود وضع کرده است. همان گونه که یهود قائل به رجعت است، شیعه هم قائل به رجعت و بازگشتِ مردگان است».(2)

«فجرالاسلام» نیز عقیده دارد: «شیعه با قائل شدن به رجعت، یهودیگری را ظاهر ساخته است».(3)

1- 1 . العقیده و الشّریعه فی الاسلام» / 215.
2- 2 . «رساله فی الرّد علی الرّافضه» / 113.
3- 3 . «فجر الاسلام» / 276.

«انتصار الحق» هم، رجعت را یک عقیده یهودی معرفی کرده است.(1)

نویسنده «اسلام و رجعت» که در زمره شیعیان مخالف رجعت است، در کتاب خود، مدعی می شود که به خاطر اعتقاد شیعه به رجعت و سایر موضوعات مانند آن، برخی مخالفان شیعه، اعم از اهل سنت و غیر مسلمانان، اساس شیعه را حزبی سیاسی و منشعب از یهود دانسته، عقیده دارند یهودی ها برای تحریف اسلام، به صورت شیعه بروز کرده اند و عَجَم ها به لحاظ دشمنی با اَعراب، آن را تأیید کرده و بالأخره مذهب کنونی شیعه پدید آمده است.(2)

«علامه طباطبایی» با توجه به این گونه اظهار نظرها می نویسد: «در این زمان ها بعضی کسانی که منسوب به شیعه هستند، به ایشان (مخالفان شیعه) ملحق شده و روایات آن (رجعت) را از جعلیات یهود برشمرده اند». (3)

اما این که چگونه این تفکر از یهود و نصاری به مذهب شیعه نفوذ کرده، اکثر، یا همه مخالفانی که در باب رجعت سخنی گفته اند، معتقدند این عقیده از طریق شخصی یهودی الاصل به نام عبدالله بن سبا، به مرزهای فکری اسلام و مشخصا مذهب شیعه راه یافته است.

طبری (م 310 ق)، ابن عساکر (م 571 ق) و ابن خلدون (م 808 ق)، همگی ابن سبا را بنیان گذار تفکر رجعت در اسلام می دانند، که نخستین بار، مدعیِ رجعت پیامبر صلی الله علیه و آله شد.(4)

«شهرستانی» می گوید: «رجعت از عقاید دیرینه یهود و منشأ آن، قصه عُزَیر و همچنین هارون است که گویند، موسی، هارون را از روی حسد کشته [چون قبل از

1- 1 . «النتصار الحق» / 181.
2- 2 . «اسلام و رجعت» / 88.
3- 3 . «اليمزان» / ج 2، ص 159.
4- 4 . «تاریخ الطّبری» / ج 3، ص 198؛ «تاریخ ابن خلدون» / ج 2، ص 138؛ «تاریخ مدینه دمشق» / ج 29، ص 4.

موسی به هارون علاقه مند بودند]، لذا منتظرِ برگشت و رجعت او هستند و عبداللّه سبای یهودی، آن را وارد اسلام کرد».(1)

تعدادی از منابع هم می نویسند: «ابن سبا نخستین کسی بود که در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله قائل شد بعد از مرگش رجعت می کند و در اوایل قرن دوم، جابر جعفی این عقیده را دنبال کرد و او یکی از دروغ گویان است. جابر، قائل به رجعت علی بر اساس آیه دابه الارض است. در قرن سوم، روافض، رجعت را برای جمیع ائمه و دشمنان ایشان قرا ردادند برای تسلّیِ خاطر».(2)

یکی دیگر از مخالفان نیز نوشته است: «عقیده رجعت، اول بار از ابن سبا و توسط او از افکار یهود و نصاری وارد اسلام شده بود».(3)

«بذل المجهود» که سعی دارد عقاید مشترک شیعه و یهود را بیان کند در این باره می نویسد: «اصل رجعت از یهود است و رافضه، آن را از طریق ابن سبا از یهود گرفته. او اول کسی است که در اسلام، منادی رجعت بود و این را همه علمای قدیم و جدید بیان کرده اند و سپس رافضه آن را از او گرفت». نویسنده این کتاب به نقل از «مقریزی» می گوید: «ابن سبا گفت: علی و پیامبر بعد از مرگشان به دنیا برمی گردند».(4)

همچنین، «اسدی» در کتابش اشاره ای به قضیه عبداللّه سبا کرده که وی مسلمان گشت و بر اساس آیه «لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ» معتقد به رجعت حضرت عیسی علیه السلام شد و بدین سان رجعت را وضع کرد.(5)

1- 1 . الملل و النحل» / ج 1، ص 174.
2- 2 . «ضحی الاسلام» / ج 2، ص 237؛ «روح المعانین، ج 20، ص 27؛ «تحفه اِثنا عَشَریه» / 487؛ با اختلاف عبارات.
3- 3 . «دراسه عن الفِرَق فی تاریخ المسلمین» / 207.
4- 4 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 297 و 298.
5- 5 . «الفتنه و رقعه الجَمل» / 49.

جواب

به طور کلی، تاریخچه رجعت می تواند جوابِ گویایی برای این شبهه افکنی ها باشد. در این جا به پاسخ های این اشکال اشاره می کنیم:

1. اگر واقعیت آن باشد که اساس تفکر رجعت مربوط به دین یهود است، پس باید قبول کنید یهودیت در قرآن نیز ظهور پیدا کرده است؛ چرا که قرآن در باب رجعت، آیاتی دارد.(1)

این جواب نمی تواند، قانع کننده و استوار باشد؛ چرا که مستشکلان، وجود هر گونه آیه یا روایت را در زمینه رجعت، نفی می کنند، پس چگونه آیات رجعت را قبول داشته باشند، که از پیِ آن بپذیرند یهودیت در قرآن نیز به واسطه آیات رجعت، ظهور پیدا کرده است؟!

2. «خرازی» هم می گوید: «بسیاری از احکام یهود در اسلام هم هست و پیامبر آن ها را تصدیق کرده، پس چرا آن ها باعث ظهور دین یهود در اسلام نشده است؟».(2)

«کاشف الغطاء» نیز با مردود دانستن چنین تفکری به یکی از موضوعات مشترک اسلام با یهود اشاره کرده، می نویسد: «متحد بودن عقیده در یک قسمت با یهود موجب نمی شود که یهود در تشیّع، تبلور یافته باشد؛ چنان که اعتقاد به یگانگی خداوند در تشیّع که با یهود متحد است، این الزام را ندارد».(3)

ظهور برخی معتقدات یهود و نصاری در اسلام، ایرادی ندارد؛ چرا که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ، مُصدّق دیگر شرایع هم بود که برخی از احکام آن ها را فسخ و برخی را ابقا کرد.

چنان که آیه قرآن می فرماید: «وَ آمِنُوا بِما أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ ...»، (بقره/41) و

ص: 104

1- 1 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 318.
2- 2 . «بدایه المعارف الهیه» / 171.
3- 3 . «اصل الشّیعه و اصولها» / 109.

طبری آورده است، «این آیه بر یهود نازل شده، از آن ها می خواهد به قرآنی ایمان بیاورند که تأیید کننده تورات است».(1)

3. بر اساس برخی از روایات اهل سنت، از جمله روایتی که طبری و ابن اثیر نقل کرده اند، عمر خطاب نخستین کسی بود که قائل به رجعت شد. (2)

بر اساس این روایت که از ابوهریره نقل شده است: وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله وفات کرد، عمربن خطاب گفت: برخی منافقان، گمان می کنند رسول خدا مرده است؛ به خدا قَسَم او نمرده، ولکن نزد خدا رفته است، همان گونه که موسی بن عِمران چهل شب از قومش غایب گردید و سپس بازگشت، در حالی که گفته شده بود او مرده است. به خدا قَسَم، رسول خدا، برمی گردد، همان گونه که موسی برگشت و قطع می کند دست و پای مردانی را که گمان کرده اند او مرده است.

نکته مهم این که ظاهرِ کلام عمر، دلالت می کند پیامبر غایب شده و از غیبت، رجعت خواهد کرد، که در این صورت، ربطی به بحث ما ندارد.

«استاد سبحانی» به این نکته توجه کرده، پس از نقل حدیث مذکور می نویسد: «اگر کلام خلیفه حقیقی باشد، به این معناست که پیامبر به مرگی نرفته که رجوعی نداشته باشد [بلکه به مرگی رفته که رجعت دارد] و اگر کلام او به این معناست که پیامبر هرگز نمی میرد، این خلاف رأی اصحاب است و این گونه هم نبوده که همه مردم، مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله را بفهمند، اما خلیفه نفهمد».(3)

صاحب «اَعیان الشّیعه» نیز روایت مذکور را به عنوان جواب، مطرح کرده است(4) حتی «هاشم الحسینی» که از مخالفان رجعت محسوب می شود، در کتاب خود

ص: 105

1- 1 . مجمع البیان» / ج 1، ص 185.
2- 2 . «الکامل فی التّاریخ» / ج 2، ص 323؛ «تاریخ الطّبری» / ج 3، ص 199 به بعد.
3- 3 . «مع الشّیعه الامامیه فی عقائدهم» / 135 و 136.

4- 4 . «اعیان الشّیعه» / ج 1، ص 53.

معتقد شده: حدیثِ رجعت اموات را اول بار، عمرِ خطاب به زبان آورده است.(1)

4. برخی نظرها بر این است که اصلاً عبداللّه سبا وجود خارجی نداشته و بر فرض وجود، مورد لعن تمام کتب شیعه قرار گرفته است. آیت اللّه مکارم شیرازی می نویسد: در تمام کتب شیعه بدون استثنا وی را لعن کرده اند و بعید نیست که او و امثال او، قهرمانان داستانی محسوب شوند و از خرافاتی باشند که افسانه نویسان خلق کرده باشند.(2)

«علامه عسکری» در کتاب خود با عنوان «عبداللّه بن سبا و اساطیر اُخری» سعی کرده است وجودِ خارجیِ چنین فردی را زیر سؤال ببرد.

ب: ریشه در تفکر اَعراب جاهلی

برخی نیز ریشه این عقیده را درون افکار اَعراب دوران جاهلیت جست و جو کرده اند. «ابن اثیر» در نهایه می نویسد: «الرّجعه مذهب قوم من العرب فی الجاهلیه معروف عند هم و مذهب طائفه من فرق المسلمین من اولی البدع و الاهواء یقولنّ: ان المیت یرجع الی الدنیا و یکون فیها حیا و من جملتهم طائفه من الرافضه ... نحمد الله علی الهدایه و الایمان.(3)

_ رجعت، عقیده گروهی از عرب در دوران جاهلیت و همچنین عقیده فرقه ای از مسلمانان است که اهل بدعت اند. صاحبان این عقیده می گویند: مرده به دنیا بازمی گردد در حالی که زنده است. از جمله مسلمانانی که پیرو این عقیده اند، گروهی از رافضه هستند ...».

«ابن منظور» نیز همین مضامین را در کتاب خود آورده است.(4)

1- 1 . «الشّیعه بین الاشاعره و المعتزله» / 273.
2- 2 . «اصل الشّیعه و اصولها» / 122.
3- 3 . «النهایه فی غریب الحدیث و الاثر» / ج 2، ص 202.
4- 4 . «لسان العرب» / ج 5، ص 148.

جواب

بر اساس آنچه که درباره رشد و نموّ این تفکر در تاریخچه آن مطرح گردیده است، آغاز روی نهادن مسلمانان به این عقیده به دوران نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله باز می گردد. البته نمی توان از آن روزگار، انتظار بحث های مبسوط را داشت، لذا اشارات موجود در آن عصر برای ما کافی است.

این نکته هم نباید فراموش کرد که بالأخره اَعراب قبل از اسلام به عقایدی متمایل بوده اند و ممکن است یکی از آن ها زنده شدنِ مردگان باشد ؛ چنان که امروزه و روزگاران گذشته، تیره ها و طوایف مختلفی از بشر به زنده شدن برخی مردگان خود اعتقاد داشته و دارند. در آیین بودا، عقیده بر این است که مهاکشیپه Mahakashypa از مریدان برجسته بودا، بازخواهد گشت.(1) در ادیان سرخ پوستی به چهره موعودواری به نام اینکارّی Inkarri برمی خوریم که پس از سالیان دراز انتظار، زنده می شود.(2) مصریان باستان نیز بر این باور بودند روح انسان پس از خروج از بدن، به همان جسد، با شوق زیاد برمی گردد در حالی که علاقه به خوردنی و نوشیدنی هنوز در وجود او باقی است.(3)

و اقوام مغول که عقیده به بازگشت مغول دارند.(4)

در هر صورت عقیده به رجعت با چهره پردازی های گوناگون و متناسب با باورهای ادیان و فِرَق بشری، قبل از اسلام و بعد از آن، وجود داشته است و نمی توان صِرفا به خاطر سابقه غیر اسلامی، آن را از حوزه تفکر اسلام دور ساخت. آنچه مهم است، تشریع و تأیید توسط اول شخصِ اسلام است گرچه در خصوص مسائل فرعیِ آن، اختلاف درونی وجود دارد.

ص: 107

1- 1 . «هفت آسمان» / 118.
2- 2 . «همان» / 127.
3- 3 . «معاد انسان و جهان» / 28.
4- 4 . «العقیده و الشّریعه فی الاسلام» / 216.

ج: ریشه در تفکرات فیثاغورثی

اندیشه رجعت، گویا متأثر از فکر تناسخی فیثاغورثی است که با لعاب اسلامی وارد مذهب گردیده، و شأن اینان شأن بدعت کنندگان در عقاید و مذهب است.(1)

جواب

علامه «حمّود» به چنین اشکالی این گونه پاسخ داده است: «رجعت از اندیشه فیثاغورث اقتباس نیافته، بلکه قرآن آن را بیان کرده و احادیث زیادی در این باره وارد شده است، که در میان آن ها احادیث صحیح، موثّق و عالی وجود دارد. پس از این ها: آیا حق است کسی ادعا کند رجعت از فلاسفه یونانی گرفته شده است؟»(2)

این جواب از آن رو در خور توجه است که مستشکل، خود از شیعیان است! چنین شخصی باید در روایات اهل بیت علیهم السلام ، تتبع کند و پس از برخورد با دَه ها روایت درباره این موضوع، با خود بیندیشد: آیا همه احادیث مربوط، جعلی اند؟! حداقل نتیجه ای که از روایات رجعت می توان گرفت، اثبات اصل رجعت، بدون توجه به فروع آن است.

البته جواب هایی که به شبهات اول و دوم این مجموعه دادیم برای این مورد نیز کفایت می کند.

د: تفکر اهل غُلو(3)

برخی نیز برای این که رجعت را بی ریشه در آموزه های دین معرفی کنند آن را از عقاید «غُلاه» معرفی کرده اند. عقایدی که به غلاه نسبت داده می شود از نظر

1- 1 . الشّیعه و التصحیح» / 199.
2- 2 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 332.
3- 3 . البته دقیق تر آن است که این قسمت، مربوط به ریشه ها نباشد؛ چرا که اهل غلو بیشتر می توانند به عنوان بستر عقاید مطرح باشند.

مخالفان، عقایدی هستند که بدعت گذاشته شده اند و سر از خرافه درآورده اند. در مقدمه شرح صحیح بخاری می خوانیم: «اگر کسی معتقد به رجعت به دنیا باشد، دراشدِّ غُلو است». (1)

«اسلام و رجعت» هم می نویسد: «رجعت از عقاید غلاه است نَه امامیه؛ زیرا نویسندگان مِلل و نِحَل وقتی به امامیه می رسند همه عقاید ایشان را می گویند و رجعت در آن ها نیست، اما در مذهب غلاه، آن را نقل می کنند». (2) «نوبختی» از بزرگان قرن سوم، در فِرَق الشّیعه، رجعت را از غلاه و در مذهب کیسانیه، مختاریه ... قرار می دهد، اما در پایان کتاب در عقاید امامیه متعرض رجعت نمی شود. (3) «هاشم الحسینی»، از نویسندگان شیعی، می نویسد: «رجعت، قول افراطیون شیعه است که با طرح آن به دنبال اَغراضی هستند». (4) مخالفی هم، رجعت را از شناعت های شیعیان غالی دانسته است. (5)

«بیان الفرقان»، در نقل این شبهه می نویسد: «رجعت از معتقدات غُلاه است که قائل به تناسخ و رجعت بودند و عقیده داشتند، علی علیه السلام خداست! پس زنده است و نمی میرد... برخی مورخان نیز، رجعت را عقیده امامیه نمی دانند، بلکه از عقاید غلاه معرفی کرده اند». (6)

جواب

صاحب «الذریعه» در جواب چنین اِسنادی می گوید: «اِسناد غُلو به شیعیان برای

1- 1 . «مقدمه فتح الباری، شرح صحیح بخاری» / 460.
2- 2 . «اسلام و رجعت» / 68.
3- 3 . «همان» / 70.
4- 4 . «الشّیعه بین الاشاعره و المعتزله» / 273.
5- 5 . «الیمانیات المسلوله» / ص 164، متن کتاب.
6- 6 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 253 و 254.

این نیست که به رجعت معتقدند، بلکه برای آن است که شیعیان، محب و مطیع اهل بیت اند و عصمت آنان را قبول دارند». (1)

«رهبر گمشدگان» هم در جواب آورده است: «اگر چنین باشد، پس چگونه است که بیش از هزار سال پیش تا کنون علمایی که به اثبات عقاید حَقّه امامیه همت گماشته اند، چیزی در این خصوص نگفته اند؟ آیا نمی دانستند، یا می دانستند و از روی تعصب جاهلانه افشا نکرده اند؟ هر دو احتمال، باطل است». (2)

«قزوینی» نیز، اعتراف بیش از چهل نفر از بزرگان شیعه به رجعت را دلیلِ ردِّ قول مستشکلان دانسته است. ایشان نقل مورخان را فاقد وجه دانسته، موجب علم و اطمینان نمی داند؛ ضمن این که جمع زیادی از مورخان برخلاف آنان نقل کرده اند. وی با اشاره به مخالفت رجعت با تناسخ و این که غلاه، به تناسخ هم معتقد بودند، چنین می نویسد: «چگونه می تواند این دو عقیده در کنار هم مورد قبول یک گروه باشند؟! موءلف کتاب در یکی از جواب ها به این نکته هم اشاره کرده که هر عقیده ای که غلاه داشته باشند نمی تواند مردود باشد». (3)

اصولاً نسبت دادن چنین عقیده ای به غلاه از آن رو مطرح شده که عقاید اینان مورد انکار مسلمانان واقع شده است؛ چنان که امام صادق علیه السلام نیز رهبران غلاه و پیروانشان را لعنت کرده است. (4)

در کند و کاو عقاید غلاه به این نکته تاریخی می رسیم که در عصر امام صادق علیه السلام عده ای به نام غلاه، به رهبری ابوالخطاب و دیگران، در میان شیعیان نفوذ کرده، گفتند: حضرت علی علیه السلام بر می گردد و الآن هم زنده است و درمیان ابرها حرکت

1- 1 . «الذریعه» / ج 4، ص 356.
2- 2 . «رهبر گمشدگان» / 171 و 172؛ با تلخیص.
3- 3 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 254 _ 261؛ با تلخیص.
4- 4 . «اختیار معرفه الرجال» / ج 2، ص 584.

می کند و صدای غرش رعد، آواز اوست.(1)

این مطلب نشان می دهد رجعت مَدِّ نظر غلاه با رجعت مَدِّ نظر امامیه، تنها مشترک لفظی بوده و مخالفان، آگاهانه یا ناگاهانه رجعتِ مشهور نزدِ امامیه را به غلاه نسبت داده اند؛ در حالی که رجعتِ مشهور نزد غلاه که همان زنده بودن علی علیه السلام و بازگشت او بود، حرکت خطرناکی بود که می توانست رجعت حقیقی را از یادها ببرد. اختلاط این دو رجعت، تا حدی است که صحیح مسلم نقل می کند که از سفیان (م198 ق) سؤال شد: جابر جعفی درباره رجعت چه می گوید؟ و او پاسخ داد: رافضی ها می گویند: علی در میان ابرهاست و روزی خارج می شود.(2)

«نوبختی» در بیان عقاید غلاه وقتی به فرقه «خرّمدینیه» می رسد، آن ها را معتقد به تناسخِ ارواح معرفی کرده، به گونه ای که منکر بهشت و جهنم و قیامت شده اند، آن گاه می گوید: «هذا معنی الرّجعه عندهم».(3) بر این اساس، رجعت مَدِّ نظر غلاه، بیشتر سمت و سوی بدعت دارد که بدون پشتوانه روایی و تنها بر پایه تفسیر به رأی از قرآن، قائل به این گونه نظریه ها شده اند.

«مدرسی»، درباره غلاه می نویسد: «در دوره امام صادق علیه السلام ، غُلاتی همچون: کیسانیه که ائمه را خدا می خواندند، نابود شدندو غلاه دیگری که مقامات بالایی مانند علم غیبت برای امام و ... برای ائمه قائل بودند بروز کردند. کشمکش و بحث های جدّی میان غلاه دسته دوم و شیعیان، در زمان امام صادق علیه السلام وجود داشت و در دوران امام کاظم شدت گرفت که گاهی به قطع رابطه ها می انجامید. این مشاجرات در طول غیبت صغرا نیز ادامه داشت».(4)

1- 1 . «فرهنگ فِرَق اسلامی» / 182، 199 و 344.
2- 2 . «صحیح المسلم» / ج 1، ص 16.
3- 3 . «فِرَق الشّیعه» / 37.
4- 4 . «مکتب در فرآیند تکامل» / 31، 45 و 57. البته امروزه در مبحث امام شناسی ، چنین مقاماتی برای ائمه علیهم السلام مورد تأیید و تأکید است .

در هر صورت، انتساب به غلاه،تیری بود که مخالفان شیعه بر قلب مخالفان خود می کوبیدند تا عقاید حقشان با عقاید باطلِ غلاه آمیخته گردد و رجعت یکی از مهم ترینِ این عقاید بود، به خصوص که با رجعت مَدِّنظر غلاه، اشتراک لفظی داشت. قزوینی بر همین پایه می نویسد: چون عامه، مخالف با عقیده رجعت بودند، معتمدین از رُوات، مانندِ جابر را اگر روایتی در موضوع رجعت نقل می کردند، برای این که بتوانند آن ها را رد نمایند، به غلو یا تناسخ نسبت می دادند. همچنین ایشان، اظهار محبت زیاد به علی علیه السلام و اولاد طاهرینش را باعث رمی به غلو یا رفض، دانسته است. (1)

این نکته را نیز اضافه کنم برخی طرفداران «کیسانیه» که معتقد به تناسخ ارواح بودند پشتوانه و منبع اعتقاد خود را جابر بن عبداللّه انصاری (م 78 ق) و پس از آن جابر بن یزید جعفی (م 128 ق) معرفی می کردند.(2) چنین استنادهای ناروا، زمینه را برای اختلاط هر چه بیشتر حق و باطل و از جمله رجعت با تناسخ که از عقاید مهمِّ غلاه است، آماده تر می ساخت.

به طور کلی اگر در رجعتِ موردِ نظر امامیه دقت شود ، به این حقیقت می رسیم که این عقیده، ریشه در آموزه های دین اسلام دارد، بر خلاف رجعت مورد نظر غلاه که از جمله بدعت های برخی مسلمانان است. در خصوص ذکر عقیده رجعت فرقه کیسانیه و عدم ذکر آن در فرقه ناجیه امامیه باید اظهار کنیم که عدمِ ذکر، دلیل عدمِ وجود نیست.

کتاب هایی که به منظور تبیین عقاید فِرَق و مذاهب به رشته تحریر در آمده اند

1- 1 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 284.
2- 2 . «فِرَق الشّیعه» / 35.

جایگاه چنین جولانی است؛ ضمن این که عالمان بسیاری از امامیه بر وجود چنین عقیده ای در امامیه اعتراف دارند؛ لذا جای هیچ گونه تردیدی نیست که رجعت به معنای بازگشتِ برخی مردگان پس از ظهورِ دولتِ حق، از عقاید حَقّه امامیه است و هر مذهبی که به این مفهوم اشاره کند _ چنان که برخی از کیسانیه به گفته نوبختی در فِرَق الشّیعه، ص 41 به طور کلی به این مطلب اشاره دارند _ گوشه ای از حق را بیان کرده است، هر چند ناحق باشد.

ه : رجعت ، زاییده محرومیت است

شاید عده ای از منکران رجعت بر این باور باشند که رجعت در میان شیعیان محروم به امید روزگار بهتر پدید آمده است. چنان که پیش از آن نیز در میان یهود و نصاری و زرتشت چنین عقیده ای وجود داشته است.(1)

شبهه مذکور این مطلب را تداعی می کند که رجعت، محصول خیال پردازی های شیعیان محروم و درمانده ای است که از مظاهر دنیوی وامانده اند و برای جبران محرومیت خود، دست به ایجاد خیال های خوش برای روزگاران آینده زده اند تا از نظر روانی خود را قانع و آرام کرده باشند.

این اشکال، ریشه دینی بودن را خدشه دار می سازد؛ به گونه ای که رجعت را در اصل بی ریشه معرفی می کند.

جواب

اولاً: خاستگاه عقیده رجعت، روایات اهل بیت علیهم السلام است، نه اوهام محرومان.

ثانیا: طرفداریِ متکلمان و بزرگان شیعه، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، علامه مجلسی، شیخ حرّ عاملی و ... که در باوراندنِ این عقیده تلاش ها

1- 1 . «رجعت یا حیات دوباره» / 189؛ به نقل از: مقاله لزوم انتظار قیام مهدی و تأثیر آن در فرد و جامعه.

کرده اند، نمی تواند از سَرِ محرومیت باشد؛ چرا که آن ها در اوج عزت دنیوی بودند.

ثالثا: عقیده رجعت علاوه بر امید بخش بودن، حرکت آفرین نیز هست و به مشتاقان حضور در عصر رجعت، پیام می دهد دست از تلاش و کوشش برندارند. البته این حقیقت را نمی توان انکار کرد که گاهی طرفداران یک عقیده، به ادله و انگیزه های شخصی و گروهی، فروعی را بر اصل تفکر خود می افزایند که گاهی با آن، در تضاد است. چنان که شخصی با پذیرش اصل رجعت، معتقد به پذیرش توبه در روزگار رجعت شود و لذا از هر گونه گناه در دنیا کوتاهی نکند و... .

ص: 114

شبهه دهم

رجعت و سنت الهی

برخی مخالفان و منکران رجعت عقیده دارند: واقعه رجعت، نه تنها در نظام آفرینش جایگاهی ندارد، بلکه خلاف آن و سنت خداوند و از همین رو عقیده ای باطل و مردود است.

«عبدالوهاب» در این باره به عنوان یک مستشکل می نویسد: «پوشیده نیست، رجعتِ مردگان به دنیا از جهت این که مستلزم حرکت قهقرایی و به قول فلاسفه: مستلزم خروج از فعلیت به قوه است، برخلاف سنت الهی و خارج از جریان نظام عالَم طبیعت، و بالأخره امری عادتا مُحال است، چنان که برگشتن انسان به مرحله اولیه خلقتش برخلاف سنن حتمیه و نوامیس تغییر ناپذیر الهیه و عادتا مُحال است».(1)

وی در پایان توضیحاتش درباره «عدم بازگشت فعل به قوه» دیگر بار سخن از سنت الهی به میان آورده، می نویسد: «این اصل مسلّم و سنت جاریه خداوند درباره انسان است و آیات 12 تا 15 مؤمنون [که مراحل خلقت انسان از نطفه تا مرگ را شرح می دهد] گواه آن و متضمنِ اصل و ناموس است. تا یک برهان علمی به ما نگوید که مشیت خداوند در فلان مورد مثلاً از روی مصالحی، برخلاف سنت جاریه اش تعلق گرفته، هرگز نمی توانیم دست از آن برداریم. مثلاً در تولد حضرت

1- 1 . «اسلام و رجعت» / 110.

عیسی علیه السلام بدون پدر، قبول می کنیم با این که خلاف اصل و ناموس است؛ زیرا قرآن ناطق به آن است و معجزات انبیا که خلاف جریان طبیعی است.

اما اگر دلیل نبود، باید به تمام معنا، به نوامیس جاریه الهی، تمسک کنیم. پس در رجعت باید دید دلیل های آن ها طوری هست که بتوان از ناموس جاری عالم، دست برداشت؟ !».(1)

دکتر «روشنگر» که بسیاری باورهای دینی را به باد تمسخر گرفته و روایات نادر و عجیب را با انشای مورد نظر خود به رخ خواننده کشانده، با اشاره به برخی روایات مبنی بر رجعت ائمه علیهم السلام و انتقام از دشمنانشان می نویسد: «طبق تئوری مورد تأیید داروین، انیشتین اسپنسر، راسل و سایر دانشمندان شهیر و برجسته جهانی است، در تمام درازای تاریخ بشر تاکنون، کسی ندیده که خداوند هیچ عملی خارج از قوانین و مقررات و اصولی که بر نظام جهان حکومت می کنند، انجام دهد و این یاوه های نابخردانه تنها فرآورده صنعت افسانه سازی های مذهبی است.اندیشه هایی که خداوند می تواند انسانی را در شکم ماهی پنهان سازد، یا انسانی روی بال های یک فرشته می تواند به آسمان ها مسافرت کند [اشاره به معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله] اندیشه گری های کودکانی است که در خانواده های بیابانی به دور از فرهنگ و جزمی مغز،پرورش یافته اند».(2)

به طور کلی، سنت و قانون مستشکلانِ مزبور در نگاه فسلفی عبارت است از حرکت تدریجی جوهر از قوه به فعل، یا حرکت ناقص به طرف کمال. امام خمینی(ره) به نقل از ملاصدرا در ابطلال تناسخ، مطلبی دارد که سنت الهی را به شیوه فلسفی به اثبات رسانده، بدون آن که سخنی از سنت الهی به میان آورده باشد. بنابراین نقل، ملاصدرا می گوید: «نفْس، پس از استقلال از مادّه، ممکن نیست دوباره

1- 1 . «اسلام و رجعت» / 113.
2- 2 . «شیعه گری و امام زمان«ع»» / 236.

بتواند به صورت یک مادّه دنیوی نُمود کند؛ یعنی بعد از استقلال نمی توان آن را غیرِ مستقل کرد».(1)

ملاصدرا در «شواهد الرّبوبیه»، این مطلب را به گونه دیگر بیان کرده است: «دلیل این که خداوند با تقاضای بدکاران برای بازگشت به دنیا مخالفت می کند (اعراف/ 53) این است که فیض الهی و تجلیِ وی، تکرار و تعددبردار نیست».(2)

بنابراین از دیدگاه فلسفه، بازگشت فعل به قوه، یا بازگشت کامل به ناقص، برخلاف سنت جاری در نظام آفرینش است. اما در نگاه کلامی، سنت الهی عبارت است از یک بار به دنیا آمدن و یک بار از دنیا رفتن و بر این مبنا، زنده شدنِ مردگان، خلاف قانون الهی است.

«برخی مستشکلان در تبیین این سنت به آیات 99 و 100 سوره مؤمنون استناد کرده اند».(3)

جواب

مرحوم «قزوینی» پس از نقل این اشکال، ابتدا به منظور نظر مستشکل پرداخته، آن گاه به بیان جوابی در خور آن معنا، اقدام کرده است. ایشان پس از آن که نادانیِ مستشکل را از ناموس طبیعت و سنت الهی یادآور شده، می فرماید: «اولاً: اگر مراد منکرِ رجعت این است که امور و موجودات بر طبق علت و معلول به علم ازلی و مبدأ آن ها منتهی می شود و هر موجودی را غایتی است که باید به آن برسد و از آن جا که زنده شدن مردگان، خلاف جریان علیت و معلولیت و مقتضای رسیدن هر موجودی به کمال خویش، پس خلاف سنت خواهد بود؛ جواب می دهیم این یک اشکال فلسفی است و نمی تواند با سنت قطعیه قرآن و اسلام درگیر شود. سنت

1- 1 . تقریرات اسفار» / ج 3، ص 195.
2- 2 . «الشّواهد الرّبوبیه» / 345.
3- 3 . «بذل المجهود» / ج 1، ص 302.

قطعیه اسلام آن است که خداوند، عالِم و قادرِ نامتناهی است و همان طور که در ابتدا ایجاد کرده، ثانیا و ثالثا هم ایجاد می کند؛ چنان که این مسأله را در معاد قبول دارید و انکار هم نمی کنید. ثانیا: اگر سنت الهی را بر مجرای علت و معلول، رسیدن به کمال بدانید، خود به خود رجعت و تناسخ را تأیید کرده اید؛ چرا که این دو اتفاق بنابر ادعای طرفدارانش، انسان را به سر حدّ کمال می رساند. ثالثا: اگر مراد منکر رجعت از این اشکال آن باشد که خداوند در عالَم، اسباب و مسبّباتی خلق کرده و جریان امور باید بر طبق اسباب خود باشد - ابی الله اَن یجری الامور اِلاّ باسبابها - و از آن جا که زنده شدنِ مردگان برخلاف اسباب طبیعی است، پس رجعت از سنت الهی، خارج و مردود است؛ جواب این است که وقوع یک سری امور از باب اقل و اتفاق است، نه از امور عادیِ روزانه. منظور از اقل این است که علت و سبب ندارند بلکه سبب آن ها بسیار کم است مانندِ طوفان نوح، یا خورشید گرفتگی، یا عمر طولانی حضرت حجت علیه السلام . بر این مبنا، زنده شدنِ مردگان در دنیا از امور اقلّی و اتفاقی است که سبب آن به ندرت پیش می آید. بنابراین رجعت نمی تواند خارج از نظام اسباب و مسببات باشد و از سنت الهی خارج گردد».(1)

قزوینی این اشکال را در بعد فلسفی آن پذیرفته، اما سنت قرآنی و دینی را حاکم بر آن داشته است. بهتر بود ایشان در تبیین این سنت به سابقه وقوعیِ رجعت که در قرآن به آن تصریح شده، اشاره کند، نه به مسأله قدرت خدا و معاد؛ چرا که دستِ مستشکل را برای توجیه همچنان باز می گذارد.

استاد «سبحانی» که سنت الهی بر عدم بازگشت انسان ها به دنیا را پس از مرگ بر اساس آیات 99 و 100 سوره مؤمنون پذیرفته است.(2) در اثر دیگر خود تصریح می کند: مواردی وجود دارد که از این امر استثنا شده است، مثل زنده کردن مردگان

1- 1 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 247 _ 249؛ با تلخیص.
2- 2 . «مفاهیم القرآن» / ج 8، ص 155.

به دست حضرت مسیح، یا رجعت قبل از قیامت.(1) ایشان در «الهیات» خود، خروج این موارد را از سنت جاریه، به واسطه دلیل دانسته است(2) بدون شک چنین دلیلی باید نقلی باشد؛ چرا که «مستثنی» و «مستثنی منه» در پرتو آیات قرآنی در یک حکم کلی مشترک شده اند و بدیهی است ادله فلسفی یا عُرفی و...نمی توانند حکم به دست آمده از نقل را تخصیص، یا زایل گردانند.

برخی نیز در جواب گفته اند: «اگر ادعای مذکور صادق باشد، نباید حتی یک مورد نقض هم پیدا شود، در حالی که موارد بسیاری اتفاق افتاده که مردگان، زنده شده و به حیات خود ادامه داده اند و نمونه آن در آیه 243 سوره بقره آمده است، پس سنت مذکور، تخلف ناپذیر نیست».(3)

در هر صورت، جریان طبیعی یا سنت جاری، یا به تعبیر اهل دین: سنت الهی، سوای مصادیق آن، مورد قبول و احترام عُقَلای عالَم است. عدم بازگشت مردگان به دنیا را هم می توان یک سنت الهی دانست، مشروط به آن که این مرگ به طور طبیعی روی داده باشد؛ لذا به طور جزم در مرگ های اخترامی و اتفاقی همان گونه که سابقا گذشت،(4) بازگشت به منظور تکمیل کمالات و به فعلیت رساندن استعدادهای باقی مانده، بدون اشکال است. شاید استثناهای مطرح شده در خصوص سنت الهی به همین جهت قابل توجیه باشد و گرنه آنچه ذاتا مُحال باشد، استثنا بردار نخواهد بود. بر پایه این گفته ها می توانیم سنت دیگر را در کنار سنت قبلی بر عدم بازگشت بیان کنیم و آن این است که سنت الهی بر تکامل نفوس انسانی بنا نهاده شده و هرگاه مرگ مانع از این کمال گردد، لازم است تا نفوس بازمانده از تکامل مورد لیاقت، بار دیگر در محیط مناسب همراه با وسایل مورد نیاز، وارد شوند تا تمام درجات لایق

1- 1 . «منشور جاویدان» / ج 9، ص 207.
2- 2 . «الالهیات» / ج 4، ص 311.
3- 3 . «رجعت از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث» / 56.
4- 4 . ر.ک: «المیزان» و ... .

خود را به دست آورند.

بنابراین: رجعت، فرصتی است برای ادامه کمال طلبی، نه از سرگیریِ تکامل و همین امر، در کنار سایر امور، رجعت را از تناسخ جدا می سازد و به نوعی نیز با سنت مورد نظر مستشکلان در تضاد نیست؛ چرا که در رجعت، حرکت کمال طلبی همچنان ادامه دارد و بازگشتی که مورد انکار آن هاست تحقق نیافته است.

ص: 120

شبهه یازدهم

رجعت و آیات قرآنی

1 . تنافی رجعت با آیات قرآنی

همان گونه که طرفدارن رجعت از دَه ها آیه قرآنی برای اثبات رجعت استفاده کرده اند، مخالفان رجعت نیز متقابلاً به آیاتی استناد کرده اند تا رجعت را مخالف پیام قرآنی قلمداد نموده، آن را در تنافی با قرآن جلوه دهند.

منکران رجعت با اشاره به قرآن کریم، از دو جهت، رجعت را رد کرده اند: جهت اول به آیاتی پرداخته اند که به گمانِ آن ها رجعت را انکار کرده، وجود حیات دیگری در دنیا را نفی می کنند. در اصطلاحِ ما این گونه آیات با رجعت در تنافی هستند و اصل اشکال مطرح شده را تبیین می کنند.

جهت دوم به آیات مورد استنادِ مُثبِتینِ رجعت اشاره کرده، استناد آنان به این آیات را به منظور اثبات اصل رجعت، مردود دانسته، یا توجیه کرده اند.

جهت اول

از نظر آن ها قرآن بر این مطلب دلالت دارد که هر کس به مرگ حقیقی بمیرد و روح از او خارج شود، دیگر به دنیا بر نمی گردد تا روز قیامت(1) و قول به رجعت،

1- 1 . «اهل السنّه و الشّیعه ...» / 161.

مستلزم تکذیب چیزی است که در آیات و احادیث ثابت شده قطعاً از عدم رجوع مردگان به دنیا.(1)

همچنین «آلوسی» می گوید: «رجعت آن گونه که امامیه گمان کرده، دلیلی بر آن وجود نداردو بسیاری از آیات قرآن آن را انکار می کند به گونه ای که قابل تأویل نیستند و گویا بغض صحابه است که بین آن ها و احاطه علمی حایل شده و آن ها را به گمراهی کشانده است».(2)

برخی نیز نوشته اند: «واضح است که نصوص کتاب و سنت، مخالف این عقیده سخیف است».(3)

آیه 95 سوره انبیا: «وَ حَرامٌ عَلی قَرْیَهٍ أَهْلَکْناها أَنَّهُمْ لا یَرْجِعُونَ.

_ و حرام است بر شهرها و آبادی هایی که نابودشان کردیم [که به دنیا بازگردند]؛ آن ها هرگز باز نخواهند گشت.

این آیه از نوادر آیاتی است که در اثبات و رد رجعت مورد استناد قرار گرفته است.

«قفاری» می نویسد: «این آیه، نفی رجعت است به دنیا؛ زیرا معنایش آن است که؛ حرام است بر هر قریه ای که به واسطه گناهانشان هلاک شدند، برگردند به دنیا قبل از قیامت».(4) «عبدالوهاب» نیز به طرفداری از مخالفان، این آیه را، رد کننده رجعت دانسته است.(5)

دیگری می نویسد: «آنچه در بنی اسرائیل، واقع شده در مورد زنده شدن کسی که صد سال مرده بود و زنده شدن اصحاب موسی در صاعقه، تمام این ها از خصایص

1- 1 . «رساله فی الرّد علی الرّافضه» / 31.
2- 2 . «روح المعانی» / ج 11، ص 42.
3- 3 . «بین الشّیعه و اهل السنّه» / 149؛ «اصول مذهب الشیعه» / ج 2، ص 925.
4- 4 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 917.
5- 5 . «اسلام و رجعت» / 207.

آن ها بوده که شریعت ما به خلاف آن است؛ چنان که در آیه «وَ حَرامٌ عَلی قَرْیَهٍ ...» و آیه: «قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ...» صراحت در نفی رجعت، قبل از روز قیامت دارد».(1)

«قزوینی» استناد مخالفان به آیه مذکور را چنین تبیین می کند: «بر اساس این آیه، هر یک از اهل دنیا و ساکنان روی زمین که ما آن ها را می میرانیم، واجب است، یعنی سنت و قضای الهی بر آن جاری است تا هنگامی که این دنیا باقی است به دنیا برنگردند؛ برای این که به سزای اعمال خود برسند و برگشت آن ها تنها در عالَمِ آخرت خواهد بود؛ چرا که کلمه «حرام» همان قضای حتمی است و ضمیر «هُم» به تمام بشر بر می گردد و کلمه «هلاک» به معنای مردن است و «یأجوج و مأجوج» همان قیامت است».(2)

آیه 99 _ 100 سوره مؤمنون: «حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکْتُ کَلاّ إِنَّها کَلِمَهٌ هُوَ قائِلُها وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ.

_ [آن ها به راه غلط خود همچنان ادامه می دهند] تا زمانی که مرگ یکی از آن ها فرا رسد، می گوید: پروردگار من! مرا بازگردانید. شاید در آنچه ترک کردم، عمل صالحی انجام دهد. [ولی به او می گویند:] چنین نیست! این سخنی است که او به زبان می گوید [و اگر باز گردد، کارش همچون گذشته است]، و پشت سرِ آنان برزخی است تا روزی برانگیخته شوند.

«آلوسی» ذیلِ این آیه آورده است: «آیه بازگشت به دنیا را تعلیق بر مُحال کرده، همانند مُحال بودنِ دخول بهشت برای کافران، بنا بر قول خدا: «حَتّی یَلِجَ الْجَمَلُ فِی سَمِّ الْخِیاطِ».(3)

وی در بخشی دیگر، ضمن رد اثبات رجعت به وسیله آیات قرآنی می نویسد: «چگونه می توان از آیات [و مشخصا از آیه 83 نمل] اراده رجعت نمود، در حالی که

1- 1 . «اهل السنّه و الشّیعه» / 161.

2- 2 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 265، آیه 96: حتی اذا فتحت یأجوج و مأجوج ... .
3- 3 . «روح المعانی، ج 10، ص 96.

در آیات قرآنی چیزی است که از چنین برداشتی اِبا دارد و یکی از این آیات، آیه «قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلّی ...» است. آخر آیه در عدم رجعت به طور مطلق، ظهور دارد. زنده کردن بعد از میراندن وبازگرداندن به دنیا از اموری است که مقدور خداوند است و حتی دو حیوان قوچ هم در آن شک ندارند، اما کلام در وقوع آن است و اهل سنت و موافقان آن ها به چنین وقوعی قائل نیستند و چنین برداشتی را از آیات منع می کنند و حتی در رد رجعت به آیات زیادی استناد می کنند». (1)

«دهلوی» نیز نوشته است: «عقیده رجعت، صریح در مخالفت کتاب است و در آیات زیادی از جمله آیه 99 و 100 سوره مؤمنون آن را باطل نموده است. شیعه نگوید: رجعت برای قصاص است، نه عمل صالح [که در آیه به آن اشاره شده]؛ چرا که آخر آیه، منع رجعت کرده مطلقا». (2)

«بذل المجهود» می گوید: «این آیه هرگونه امیدی را برای بازگشت به منظور عمل صالح یا غیر آن از اهدافی که رافضه و یهود ادعا می کنند، قطع کرده است. این قطع امید و استحاله رجوع به آن دلیل است که برزخی وجود دارد که نمی توان از آن گذشت و آن، بینِ مرگ و بَعث یا میانِ دنیا و آخرت قرار دارد. پس این آیه هرگونه ادعایی برای رجعت را قبل از بعث باطل می داند». (3)

«ابن اثیر» هم می نویسد: «بدی (وبطلان) مذهب رجعت به همان قول خداست: «حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ...» و این گفتار کفار است که بازگشت به دنیا را می طلبند». (4)

قبلاً نیز از منبع دیگری از مخالفان رجعت، نقل کردیم که آیه مذکور را صراحت

1- 1 . «روح المعانی» / ج 11، ص 41.
2- 2 . «تحفه اثنا عشریه» / 485.
3- 3 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 302.
4- 4 . «النّهایه فی غریب الحدیث» / ج 2، ص 202.

در نفی رجعت قبل از قیامت می دانست.(1)

«اسلام و رجعت»، نیز چنین آیه ای را مردود کننده رجعت می داند.(2)

آیه 31 سوره یس: «أَ لَمْ یَرَوْا کَمْ أَهْلَکْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَیْهِمْ لا یَرْجِعُونَ.

_ آیا ندیدند چه بسیار طوایفی را از اقوام پیش از آنان (به خاطر گناهانشان) هلاک کردیم که آن ها هرگز به سوی ایشان بازنمی گردند (و زنده نمی شوند).

«زمخشری» در تفسیر خود، ذیل آیه مذکور می نویسد: «این آیه از آیاتی است که قول اهل رجعت را رد می کند».(3)

و دیگری نیز بر چنین نظری مُهر صحت نهاده است.(4)

«قزوینی» این آیه را از زبان مخالفان چنین تشریح می کند: «سرِّ این که «کَمْ» تکثیریه بر کلمه «اَهْلَکْنا» در آمده، این است که می خواهد بفهماند برنگشتن مردگان به دنیا از نوامیس حتمیه خداوند است و شما هم مانند آن ها خواهید بود، ولی برای جزای اعمال، روز قیامت تمام شما زنده خواهید شد».(5)

آیه 11 سوره غافر: «قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ أَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلی خُرُوجٍ مِنْ سَبِیلٍ.

_ آن ها می گویند: پروردگارا! ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی؛ اکنون به گناهان خود معترفیم؛ آیا راهی برای خارج شدن (از دوزخ) وجود دارد؟»

«زمخشری» ابتدا این آیه را چنین شرح می دهد: «اول بار، مرده بودند ؛ پس، آن ها را خلق کرد ، سپس پس از انقضای اجل، آن ها را میراند. زنده شدن هم یکی مربوط به خلق در دنیا و دیگری در زنده شدن در آخرت است».

1- 1 . ر.ک: «اهل السّنه و الشّیعه» / 161.
2- 2 . «اسلام و رجعت» / 211.
3- 3 . «الکشاف» / ج 4، ص 14.
4- 4 . «اسلام و رجعت» / 209.
5- 5 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 268.

آن گاه برای رد رجعت و حیات مجدد دنیوی می گوید: «اگر قائل شویم به حیات دیگری در دنیا پس از حیات اول، لازم دارد سه حیات باشد و این خلاف چیزی است که در قرآن است».(1)

«بذل المجهود» در کنار آیه مذکور از آیه 66 سوره حج نیز یاد کرده است: «وَ هُوَ الَّذِی أَحْیاکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ.

_ و او کسی است که شما را زنده کرد، سپس می میراند، بار دیگر زنده می کند».

و می افزاید: «باید سه اِحیا و سه اِماته باشد، تا رجعت ثابت شود».(2)

البته به همین منظور و توجیهات مذکور، آیه 28 سوره بقره، نیز مطرح شده است.

«کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللّهِ وَ کُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْیاکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ.

_ چگونه به خداوند کافر می شوید؟! در حالی که شما مردگان بودید و او شما را زنده کرد؛ پس شما را می میراند، و بار دیگر شما را زنده می کند؛ پس به سوی او بازگردانده می شوید. پس این آیه هم باطل کننده رجعت است».(3)

آیه 57 سوره حج: «کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَیْنا تُرْجَعُونَ.

_ هر انسانی مرگ را می چشد، پس شما را به سوی ما باز می گردانند».

این آیه دلالت دارد بر این که بعد از مرگ، بازگشتی نیست، مگر رجوع به سوی خداوند و اگر رجوع به دنیا مطرح بود، آیه به آن اشاره می کرد.(4)

آیه 56 سوره دخان: «لا یَذُوقُونَ فِیهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الْأُولی وَ وَقاهُمْ عَذابَ الْجَحِیمِ.

_ هرگز مرگی جز همان مرگ اول [که در دنیا چشیده اند] نخواهد چشید و خداوند، آن ها را از عذاب دوزخ حفظ می کند».

1- 1 . «الكشاف» / ج 4، ص 154.
2- 2 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 303.
3- 3 . همان» / 302.
4- 4 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 304.

این آیه [مانند دیگر آیات قرآنی] با روایات رجعت معارضه دارد.(1)

آیه 23 سوره جاثیه: «وَ قالُوا ما هِیَ إِلاّ حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیا ....

_ آن ها گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیایی ما، در کار نیست، گروهی از ما می میرند و گروهی جای آن ها را می گیرند».

«عبدالوهاب»، معتقد است بر اساس این آیه، تنها یک حیات دنیوی وجود دارد.(2)

جهت دوم

آیه 83 سوره نمل: «وَ یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ فَوْجاً مِمَّنْ یُکَذِّبُ بِآیاتِنا فَهُمْ یُوزَعُونَ.

_ [به خاطر آورید] روزی را که ما از هر امتی، گروهی را از کسانی که آیات ما را تکذیب می کردند محشور می کنیم و آن ها را نگه می داریم تا به یک دیگر ملحق شوند.

«آلوسی» ذیل این آیه می نویسد: «این آیه آن گونه که [امامیه] فکر کرده، بر رجعت دلالت نمی کند، بلکه نهایت چیزی که می توانند بگویند این است که، آیه بر رجعت دروغ گویان یا رؤسای آن ها دلالت می کند. پس آیه دلالت بر اصل رجعت می کند، نه کیفیتی که امامیه می گوید. ایشان، این آیه را دلیل بر توبیخ مکذبان در قیامت می داند به خاطر جنایاتی که کرده اند. وی به نقل از دیگران می نویسد: حمل آیه مذکور بر رجعت، این پیامد را دارد که مکذبین از عذاب سختی که در برزخ می بینند، راحت شده، به دنیا بر می گردند».(3)

«بذل المجهود» نیز می نویسد: «آیه 83 سوره نمل، اشاره به حشر خاصی در قیامت دارد؛ زیرا دو گونه حشر در دنیا و دوگونه حشر در قیامت وجود دارد. حشرِ

1- 1 . «روح التّشیّع» / 446.
2- 2 . «اسلام و رجعت» / 210.

3- 3 . «روح المعانى» / ج 11، ص 41.

اولِ دنیایی مربوط به حشر یهود است به سوی شام، چنان که آیه دوم سوره حشر بر آن دلالت می کند. حشرِ دوم دنیایی مربوط به علائم آخرالزّمان است که گفته شده آتش باعث می شود مردم از مَشرق به مغرب حشر کنند. نخستین حشر اخروی هم مربوط به حشر مردم بعد از قیامشان از قبور است که حشر عام است و حشر دوم اخروی، حشر خاص است که اهل بهشت به سوی بهشت و اهل دوزخ به سوی دوزخ محشور می شوند. آیه 83 سوره نمل، بیانگر حشر دوم از آخرت است».(1)

آیه 85 سوره قَصص: «إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ ....

_ آن کس که قرآن را بر تو فرض کرد، تو را به جایگاهت باز می گرداند».

نویسنده ای می نویسد: «با این که در تفسیر آیه اختلاف وجود دارد، اما حتی یک نظر تفسیری هم موافق قول رافضه مبنی بر اثبات رجعت با این آیه، وجود ندارد و تمام تفاسیر، آیه را مربوط به معاد می دانند».(2)

آیه 21 سوره سَجده: «وَ لَنُذِیقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذابِ الْأَدْنی دُونَ الْعَذابِ الْأَکْبَرِ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ.

_ به آنان از عذاب نزدیک، پیش از عذاب بزرگ، می چشانیم، شاید بازگردند».

همان نویسنده می گوید: «حتی یک نفر از صحابه یا تابعین یا عالمان مورد اعتماد نگفته است که «عذاب ادنی» مربوط به رجعت است و تنها رافضه این را بیان کرده است.

این عذاب، تفاسیر مختلفی دارد، از جمله: مصایب دنیا، اجرای حدود، قتل با شمشیر و غیره و هیچ یک از علمای سَلَف، آن را به رجعت نزده اند».(3)

آیات 17 تا 23 سوره عبس: «قُتِلَ الْإِنْسانُ ما أَکْفَرَهُ ... ثُمَّ أَماتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذا شاءَ أَنْشَرَهُ کَلاّ لَمّا یَقْضِ ما أَمَرَهُ.

_ مرگ بر این انسان، چقدر کافر و نا سپاس است (17) (خداوند) او را از چه چیز

1- 1 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 305 307؛ با تلخيص.
2- 2 . «همان» / 307.
3- 3 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 308 و 309.

آفریده است؟ (18) او را از نطفه ناچیزی آفرید، سپس اندازه گیری کرد و موزون ساخت (19) سپس راه را برای او آسان کرد (20) بعد او را میراند و در قبر پنهان کرد (21) سپس هرگاه بخواهد او را زنده می کند (22) چنین نیست [که او می پندارد]، او هنوز آنچه را [خدا [فرمان داده اطاعت نکرده است (23).

»قفاری» در خصوص این آیات می گوید: »این که قمی در تفسیر خود گفته است، این انسان، امیرالمؤمنین است که آنچه را امر شد، به جا نیاورد و به زودی برمی گردد تا آن را به جا آورد، این توهین است به امیرالمؤمنین علیه السلام ؛ زیرا می رساند که او از اوامر الهی شانه خالی کرده که حالا می خواهد در رجعت برگردد و به جاآورد. آیا با این سخن می خواهند امیرالمؤمنین را شبیه مشرکان قرار دهند؛ آن مشرکانی که در دین خدا بدعت گذاشتند و آن گاه که عذاب را دیدند، تمنای رجعت کردند».(1)

جواب

در خصوص آیه 95 سوره انبیا، همان گونه که سابقا اشاره کردیم، از نوادر آیاتی است که هم بر اثبات رجعت و هم بر رد آن مورد استناد قرار گرفته است. «قمی» در تفسیر خود می گوید: «این آیه، اعظم دلالت بر رجعت دارد؛ زیرا اَحدی از اهل اسلام منکر نیست که مردم همگی برمی گردند در روز قیامت، چه هلاک شده باشند چه هلاک نشده باشند»؛ «قمی» بر اساس روایت امام باقر و امام صادق علیهماالسلام ، آیه مذکور را مربوط به رجعت دانسته به این شکل و استدلال که: »»عدم بازگشت» مربوط به رجعت است؛ چرا که مردمی (ستمگران) که در دنیا به وسیله هلاکت به عذاب رسیده اند نیازی به بازگشت مجدد ندارند و تنها ستمگرانی باز می گردند که به این عذاب دچار نشده باشند». از نظر وی اگر آیه مربوط به قیامت و رد رجعت باشد، چرا باید قید «هلاکت» داشته باشد؟ مگر تنها، هلاک شدگانند که به سوی

1- 1 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 920 و 921.

قیامت رهسپار می گردند؟ البته باید اذعان کرد «لایرجعون» می تواند نزد مُثبِتین و منکِرین مربوط به دنیا و روزگار رجعت باشد، اما آنچه منکرین را به بن بست می کشاند، قید «هلاکت _ عذاب» است، مگر این که «هلاکت» را به معنای مطلق «مردن» بگیرند.(1)

«قزوینی» در مورد استناد به این آیه در رد رجعت چنین جواب می دهد: «باید از مستشکل منکر، سؤال کرد: این استدلال، با آن خصوصیات از کجای آیه ظاهر می شود؛ آیا از مستقلات عقلیه است که همه همین فهم را از این آیه داشته باشند یا این که خبری که حجت است این آیه را تفسیر کرده است؟! البته روایتی نیست... اما معانی مختلف در تفسیر این آیه نقل شده است: نقل اول: اهل قریه ای که به عقوبت هلاک شده اند، رجوعشان به دنیا حرام است . نقل دوم: هر قریه ای که هلاک شوند به خاطر گناهشان، قبول عمل از آن ها حرام است؛ زیرا توبه نمی کنند. نقل سوم: برگشتن به دنیا بعد از مردن برای قریه ای که هلاک شده به واسطه گناه، حرام است، بلکه برای مجازات زنده می شوند و برمی گردند.

هیچ کدام از اقوال مذکور، مخالف رجعت نیست وقول سوم حتی مؤیّدِ آن است و در قول اول، تنها بازگشتت هلاک شدگان به گناه را منع کرده، لذا منافاتی با بازگشت گروه دیگر ندارد. بنابراین منکرِ مستشکل چگونه یک قول را برمی گزیند در حالی که خبر واحد را حجت نمی داند و به چه جرأتی منظور از هلاکت به عذاب را به معنای مطلق مردن دانسته است و چگونه از این آیه، هلاکت تمام بشر را اراده کرده، در حالی که به صراحت آیه، تنها اهل قریه ای منظور نظر است».

ایشان در پایان می افزاید: «اخبار رجعت، موافق قرآن است و قرآن هم موافق احادیث رجعت، پس باید آن ها را بپذیریم».(2)

1- 1 . «تفسیر القمی» / ج 2، ص 76.
2- 2 . «بیان الفرقان»، ج 5، ص 265 _ 268؛ با تلخیص.

تأویل این آیه به مسأله توبه، توسط «زجاج» بیان شده است،(1) که به گونه ای می تواند گریز از قبول رجعت باشد.

درباره نوشته قزوینی باید گفت: گویا ایشان در تفهیم معنای سوم آیه دچار اشتباه کوچکی شده است به گونه ای که خواننده در بَدوِ امر، معنای اول و سوم را یکی می داند. طبرسی ذیل آیه مذکور، این سه معنا را ذکر کرده و شگفت آن که مترجم مجمع البیان نیز دچار همین اشتباه شده است.

«طبرسی» می نویسد: «و ثالثها: اِن معناه حرام ان لایرجعوا بعد الممات، بل احیاء للمجازاه».(2)

مترجم می نویسد: «... حرام است که] هلاک شدگان] پس از مرگ بازگردند؛ چرا که برای حسابرسی و کیفر بازمی گردند».

ترجمه «ان لایرجعوا» به «بازگشتن» مربوط به معنای اول است که طبرسی نقل کرده و در آن، «لا» زایده گرفته شده است.

همان گونه که خود مستشکل نیز اشاره کرده و از آیه قرآن مشخص است، قیدی در آن وجود دارد که منکران به سختی می توانند به آیه استدلال کنند و آن کلمه «اَهْلَکْنا» است که عدم رجعت را به هلاک شدگان نسبت می دهد و امام باقر علیه السلام با توجه به این قید، می فرماید: «کل قریه اهلکها الله بعذاب فانهم لایرجعون.(3)

_ هر قریه ای که خدا آن را به عذاب هلاک کند، [به دنیا] بر نخواهند گشت.

اما آیه از عدم بازگشت غیر هلاک شدگان خبر نمی دهد.

استاد «سبحانی» به واسطه چنین قیدی می نویسد: «آیه، مختص به ظالمانی است که در دنیا هلاک شده اند و جزای عمل خود را در دنیا دیده اند، لذا این طایفه بر نمی گردند اما ظالمانی که از دنیا رفتند و مؤاخذه نشدند، گروهی از آن ها بر

1- 1 . ر.ک: روض الجنان و روح الجنان» / ج 3، ص 572.
2- 2 . «مجمع البیان» / ج 7، ص 112.

3- 3 . «همان» / 113.

می گردند تا جزای خود را در دنیا ببینند».(1)

بر همین پایه، آقای «بهبودی» این آیه را بیان گرِ وجود استثنا در مسأله رجعت دانسته، معتقد است: تا رجعت نباشد، استثنای آن بی مورد خواهد بود. ایشان افرادی را که پرونده عملشان تکمیل نشده، مورد استثنای رجعت می داند و این آیه را بازگو کننده حال آنان دانسته است.(2)

البته «کرمانشاهی» در پاسخ به این اشکال، جواب دیگری به این شرح ارائه داده: «این آیه درباره رجوع به خداست که عدم رجوع را ممنوع کرده، نه رجوع به دنیا؛ آیه می گوید: این طور نیست که به سوی عذاب خدا برنگردد».(3)

بر اساس این برداشت، آیه نه مثبِتِ رجعت است و نه رد کننده آن، بلکه مفادِّ آن خارج از موضوع رجعت بوده، بحث از رجوع به عذاب الهی است برای کسانی که به واسطه ظلمشان هلاک شدند.

در خصوص آیات 99 و 100 سوره مؤمنون، «شیخ حرّ عاملی» پس از بیان قول مستشکل این گونه به جواب می پردازد:

«اولاً: آیه دلالت ندارد که هیچ کس بر نمی گردد؛ شاید اشاره به کسانی باشد که بر نمی گردند؛ چرا که رجعت عمومی نیست.

ثانیا: بر فرض که آیه مربوط به همه مردم باشد قطعا شامل معصومین نمی شود، زیرا هیچ یک از آنان آرزوی برگشتن به دنیا را نمی کنند، لذا رجعت آن ها را نفی نمی کند.

ثالثا: آیه بازگشت پیش از مرگ را نفی می کند. یعنی آرزو می کنند مرگشان به تأخیر افتد و رجعت مربوط به بعد از مرگ است.

رابعا: این اشخاص تقاضا می کنند برگردند و عمل را از سربگیرند و گذشته خود

1- 1 . «الالهیات» / ج 4، ص 295.
2- 2 . «معارف قرآنی» / 142.

3- 3 . «دلائل الرّجعه» / 106.

را جبران کنند و چنین رجعتی با تکلیف همراه است، اما رجعت معهود، ممکن است بدون تکلیف باشد و برای توبه و عمل صالح، محلی نباشد.

خامسا: رجعت در مدت زندگانی برزخی است و شاید تقاضای این ها چنین بوده که عمر دنیا را از سر گیرند [نه این که از عالم برزخ به دنیا برگردند].

سادسا: شاید مراد از روزی که مبعوث می شوند، همان رجعت باشد و بعد از رجعت، هم قیامت؛ زیرا احتمال دارد این ها بازگشت فوری را می خواسته اند و این تقاضا رد شده است». (1)

جواب ششم شیخ نمی تواند محکم باشد؛ چرا که به گونه ای عالم برزخ را برای برخی ممکن العدم دانسته، در حالی که اجماع مسلمان ها و مفسران، ذیل آیه مذکور، وجود برزخ را برای همه قطعی کرده است. «قمی» ذیل این آیه، وجود برزخ را دلیل بر ردِّ منکران عذاب و ثواب قبل از قیامت می داند. (2) ضمن این که معنا کردن «بعثت» در این آیه به «رجعت» توسط هیچ یک از مفسران شیعی بیان نشده است. نکته دیگر این که شیخ با این جواب، روزنه را برای کافران باز کرده که بتوانند در روزگار رجعت برگردند و گذشته خود را جبران و از اعمال بدشان توبه کنند، که چنین اتفاقی باعث بروز و ظهور اشکالاتی دیگر در راه اثبات رجعت می گردد.

«قزوینی» پس از بیان اشکال، چنین جواب می دهد:«مفادّ آیه این است که برخی بدکاران، تقاضا دارند برای جبران عمل خود به دنیا برگردند و خدا می داند آن ها دروغ می گویند و جبران نخواهند کرد، لذا تقاضای آن ها را رد می کند ... و این ربطی به رجعت ندارد. قضیه رجعت، موجبه جزئیه است در حالی که مفادّ آیه مذکور، سالبه جزئیه است که اگر دلالت بر ایجاب جزئی، مقابل سلبِ کلی نداشته باشد یقینا دلالت بر سلب کلی ندارد؛ پس آیه مبارکه، نافی رجعتِ مورد بحث

1- 1 . «الایقاظ» / 423.
2- 2 . «تفسیر القمی» / ج 2، ص 94.

نیست».(1)

در هر صورت این آیه، جواب ردی است بر سائل، نه دلیل بر مُحالِ ذاتیِ رجعت.(2)

اما «بهبودی» در پاسخ می گوید:

«اولاً: آنان فکر کرده اند کلمه «کَلاّ» به معنای «ابدا» است و گواهی می دهد که رجعتی در میان نیست، اما «کلاّ» در زبان عرب، بادی «رَدْع» و راندن است، در واقع به مفهوم «گم شو» و در زبان عامیانه یعنی: حرف او مفت است؛ زیرا اگر بازگردانده شود حالت مرگ و شهود ملائکه را از یاد می برد و او باز به همان کثافت کاری خود می پردازد.

ثانیا: این سؤال و جواب مربوط به کسانی است که پرونده آن ها تکمیل شده و عذاب الهی در کمین شان است، لذا رجعت نمی کنند ... .

مسأله رجعت به کسانی اختصاص دارد که پرونده آن ها تکمیل نشده باشد.(3) بنابراین، روزگار رجعت، محلّ جبران نیست و رجعتی که به منظور جبران گذشته باشد، نفی شده است.

در خصوص جواب اول ایشان باید توجه شود که هر چند کلمه «کلاّ» به مفهوم «رَدع» است، اما به معنای «ابدا» هم که در میان عرف معمول است می تواند بیاید، بدون آن که تالیِ فاسدی در پی داشته باشد؛ چرا که عدم بازگشت این گروه از بدکاران به منظور جبران گذشته خود، ابدی است و با گذشتِ زمان، حکمِ عدم بازگشت، استحاله نخواهد شد.

اما آیه 31 سوره یس، که با آیه 95 سوره انبیا، شباهت مفهومی دارد، نیز نمی تواند به طور مطلق، رجوع به دنیا را نفی کند. «ملاصدرا» پس از نقل قول کشّاف

1- 1 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 271 و 272.
2- 2 . «دلائل الرّجعه» / 84.
3- 3 . «معارف قرآنی»، 411 _ 412.

در این آیه که گفته است: آیه، دلیل بر رد رجعت است می گوید: «در این سخن، تأمّل و نظر است که پوشیده نیست بر شخص با انصاف؛ زیرا رجوع نکردن گروهی از کفار که هلاک شده اند به هلاک همیشگی، دلیل نیست عدم رجعت نفوس کامل، غیر ایشان از انسان های کاملی که حیات علمی و عرفانی دارند. پس مُحال نیست در این که ارواح عالیه، به اذن خدا و قدرت او، نازل شوند در این عالم (دنیوی) برای رهانیدن کسانی که در این زندانِ [مادّی]، اسیر قیود و تعلقات هستند.(1)

به نظر می رسد، صدرالدّین شیرازی، این قسمت از گفتار خود درباره رجعت را به بازگشت اهل بیت علیهم السلام اختصاص داده است؛ چرا که از مضامین روایات و گفتار دیگر بزرگان به دست می آید اهل بیت علیهم السلام به منظور هدایت و تکامل بشر، یا تداوم آن، رجعت می کنند. «قزوینی» در پاسخ مستشکل می نویسد:«از مستشکل می پرسیم:آیا ظاهر آیه هیچ ربطی با این بیان که یکی از نوامیس و قضای حتمی الهی این است که هیچ مرده ای به دنیا بر نمی گردد و زنده نمی شود، دارد؟ آیات بسیاری داریم که می فرمایند: ما مرده، زنده کردیم، که خلاف قول شماست. ایشان قبول قول مستشکل را هنگامی جایز می داند که به تفاسیر ائمه علیهم السلام در زمینه سایر آیات در خصوص زنده شدن مردگان در دنیا، توجهی نشود و دلیل عقلی هم بر این نکته آورده شود که قضای الهی بر این است که زنده شدن مرده مُحال است».(2) و واضح است که هیچ کدام، ممکن نیست.

ایشان در جواب خود به نکته ای اشاره می کند که ما، در پایان این بخش به آن خواهیم پرداخت، و آن «تفسیر ائمه علیهم السلام » است.

در خصوص سنت الهی نیز لازم به ذکر می دانم، همان گونه که در بحث سنت الهی گذشت، چنان که مستشکل از این آیات، سنت الهی را برعدم بازگشت، تداعی

1- 1 . «تفسیر القرآن الکریم» / ج 5، ص 76 و 75.
2- 2 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 269 و 270.

کند، خواهیم گفت: سنتی نیز برخلاف این سنت جریان دارد و آن زنده شدن مردگان به منظور تکمیل استعدادهای خود است.

یکی از نویسندگان در پاسخ به این اشکال، توجیهی دارد که دقیقا می تواند پاسخ به آیه 95 انبیا نیز باشد. و ما قبلاً بِدان اشاره کردیم. ایشان می نویسد:« غایت چیزی که آیه می رساند، عدم رجعتِ قرون هلاک شده است، اما عدم رجوع اشخاصی که کشته شده اند یا مطلقاً مرده اند را فایده نمی دهد؛ محض کفری که به عذاب، هلاک نشده باشند برمی گردند».(1)

آیه 11 سوره غافر: شک نیست که در این گونه آیات، تفاسیر مختلفی وجود دارد، اما از آن جا که مخالف، بر اساس رأی خود قصد باطل نمودن رجعت را دارد، ما نیز تفسیری را ارائه می دهیم که نظر اهل رجعت را تأمین می کند. شیخ مفید در اثبات رجعت، از آیه مذکور بهره گرفته، می نویسد:«خداوند از ظالمانی که روز رجعت، حضور داشتند، در روز محشر اکبر، چنین خبر داده است که می گویند: پروردگارا! دوبار ما را میراندی و دوبار ما را زنده کردی ...».(2)

منظور شیخ این است که گروهی از ظالمانی که در رجعت حضور داشتند چنین سخنی را بر زبان می رانند. آن گاه ایشان تفسیر عامه را بیان کرده، نقد می کند. این تفسیر همان است که زمحشری بیان کرده و ما آن را متذکر شدیم. شیخ در جواب این تفسیر می فرماید: «کسی را که خداوند، مرده خلق کرده باشد، (وجود انسان قبل از تولد) نمی گویند: خدا او را میرانده است، بلکه لفظ «اِماته» در مورد کسی به کار می رود که مرگ، بعد از حیات بر او عارض شده باشد. و همچنین نمی گویند: خدا زنده اش کرد، مگر این که سابقاً مرده باشد، قبل از این که خدا او را زنده کند».(3)

1- 1 . «الرّجعه عند آل محمّد«ص»» / 65.
2- 2 . «مسائل السّرویه» / 33.
3- 3 . «همان» / 33؛ البته شیخ به تفسیر دیگری از عامه پرداخته است، ولی چون در اشکال، مطرح نشده از بیان آن صرف نظر می کنیم.

البته بسیاری از طرفداران رجعت، آیه مذکور را همانند شیخ مفید تفسیر کرده اند که به دلیل اطاله کلام از بیان آن ها خودداری می کنیم.

در مورد آیه 57 سوره حج، نیز باید این اشکال را در کنار اشکالی که در خصوص تنافیِ روایت «من مات فقد قامت قیامته» بررسی کنیم. لذا جواب را به آن جا موکول می کنیم؛ چرا که در هر دو مورد (آیه و روایت) سخن از مرگ پس از حضور در قیامت و پیشگاه الهی است و حرفی از بازگشت مجدد به دنیا در میان نیست.

آیه 23 سوره جاثیه، نیز به خوبی روشن است که ربطی به رجعت ندارد و تنها بیان کننده قول منکران معاد است.(1) به نظر می رسد کسانی که از این آیه بر ردِّ رجعت بهره می برند، با کفار هم فکر هستند؛ چرا که کفار عقیده دارند فقط یک حیات مادّی و دنیوی وجود دارد و منکران رجعت نیز بر همین باورند.

اما آیه 56 سوره دخان، که حال بهشتیان را بیان کرده است، در مقام بیان منزلگاه های آن ها نیست که بگوییم، حیات و مرگ در رجعت را از قلم انداخته و عدم ذکر آن، دلیل بر عدم وجود آن است، بلکه این آیه در مقام بیان حال همه بهشتیان است.

قاعده کلی در مورد همه انسان ها حتی کافران، یک حیات دنیوی و یک حیات برزخی و سپس ورود به قیامت است و رجعت، مسأله ای است که توسط آیات دیگر تحت تفسیر روایات، از این قاعده کلی استثنا می گردد و ما به چند نمونه از آن ها در ادامه اشکال مطرح شده، اشاره کردیم و مشخص گردید که برداشت تفسیری این دسته از آیات نیز مورد اعتراض مخالفان واقع شده است.

* * *

در پاسخ به اعتراض ها و توجیهات مخالفان درباره آیاتی که در «جهت دوم» تبیین شد، تنها به این جواب کلی بسنده می کنیم که، بنا بر گفته خودتان، هر آیه ممکن

1- 1 . «بيان الفرقان» / ج 5، ص 270.

است دارای چند وجه تفسیری باشد. وجهی از آن ها همان است که شما در تفسیر آیات مذکور قائل هستید و وجه دیگر، تفسیری است که برخی از عالمان امامیه تحت تعلیمات روایات اهل بیت ارائه داده اند. اگر تفسیر این آیات و دَه ها آیه دیگر، به مسأله رجعت، تحت اِشراف قدرت ذوقی و رأی شخصی، صورت گرفته بود می توانستیم حق را به شما دهیم، اما وقتی روایات اهل بیت، مفسر این گونه آیات بوده و دَه ها دانشمند امامی آن را نقل کرده اند، چگونه می توانیم چشم خود را ببندیم و خورشید درخشان حقیقت را، نادیده بگیریم؟!

2 . توجیه آیات

برخی از مفسران، ذیل آیه شریفه 243 سوره بقره، که دلیلی بر امکان رجعت از سوی طرفداران رجعت است، دست به توجیه زده اند: «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْياهُمْ....

_ آیا داستان کسانی را که هزاران هزار بودند و از بیم مرگ از خانه های خویش خارج شدند ندانسته ای؟ که خداوند به آن ها گفت: بمیرید. سپس آن ها را زنده کرد.

اینان در ذیل این آیه گفته اند: «چنین واقعه ای حادث نشده و منظور آیه، تنها بیان یک مثال است که حالِ جمعیتی را که در پیکار با دشمن، سستی می کنند و به دنبال آن شکست می خورند و سپس درس عبرت گرفته، بیدار می شوند و مبارزه را از نو شروع می کنند و سرانجام پیروز می گردند، تشریح کرده است. طبق این تفسیر، جمله «مُوتُوا» کنایه از شکست به دنبالِ سستی و رکود است و جمله «اَحیاهُمْ» اشاره به بیداری و پیروزی آنان است.

طبق این نظر، روایاتی که این آیه را حادثه تاریخی می دانند، روایاتی مجعول و اسرائیلی هستند».(1)

1- 1 . «تفسیر نمونه» / ج 2، ص 157 _ 159؛ با تلخیص.

برخی نیز «موت» را به معنای سکته و بیهوشیِ شدید گرفته اند؛ به گونه ای که بدن او به فساد نمی رود.(1)

در خصوص آیه شریفه 56 سوره بقره: «ثُمَّ بَعَثْناکُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ.

_ آن گاه پس از مردنتان شما را زنده کردیم تا سپاس بگزارید».

برخی از منکران رجعت، دست به تأویل زده، گفته اند: مراد از «موت» در آیه مذکور، بیهوشی است. دیگری گفته است: «موت» در این آیه به مفهوم جهل است و «بعث» به معنای تعلیم و دانایی است».(2) صاحب «المنار» می گوید: «بعد از مردن گروهی از شما در حادثه صاعقه، خداوند فرزندان و نسل های فراوان به شما داد تا دودمانتان منقرض نگردد».(3)

جواب

اولاً: این حادثه غیر عادی معجزه ای از یک پیامبر است و اگر غیر عادی بودن آن سبب تأویل و توجیه شود، باید با تمام معجزات انبیا چنین برخورد کرد.

ثانیا: همه روایاتی را که در زمینه تفسیر این آیات، وارد شده است نمی توان نادیده گرفت و مجعول دانست؛ زیرا برخی از متون معتبر نقل شده است.

ثالثا: تمام این تأویلات با ظاهر آیات ناسازگار است.

این گونه تأویلات از آن جهت می توانند خطر ساز باشند که پای تأویل سایر مسائل تاریخی مطرح شده در قرآن را می گشاید.(4)

1- 1 . ر.ک: «روح المعانی» / ج 2، ص 243.
2- 2 . ر.ک: «همان» / ج 1، ص 416.
3- 3 . «تفسیر المنار» / ج 1، ص 322.
4- 4 . «تفسیر نمونه» / ج 2، ص 159 و ج 1، ص 259.

شبهه دوازدهم

رجعت و روایات

1 . تنافی رجعت با روایات

مخالفان رجعت معتقدند: سنت، مخالف این عقیده است.(1) و احادیثِ ثابت شده از رسول خدا فراوان است که با رجعت منافات دارد.(2)

و اصولاً رجعت ، مستلزم تکذیب چیزی است که در آیات و احادیث به طور قطع ثابت شده و آن، عدمِ بازگشت مردگان به دنیاست.(3)

در این جا به نمونه هایی که مورد توجه مخالفان واقع شده و از این رهگذر رجعت را در تنافی با برخی روایات معرفی کرده اند، می پردازیم.

اول: «بذل المجهود» با استناد به صحیح مسلم، حدیثی را به این شرح آورده است: «وقتی عده ای اَعراب نزد پیامبر آمدند، از آن حضرت درباره برپاییِ قیامت سؤال کردند. پیامبر به کوچک ترینِ آن ها نگاه کرد و فرمود: «ان یعش هذا لم یدرکه الهرم قامت علیکم ساعتَکم.

_ اگر این جوان زندگی کند، پیری را درک نمی کند که قیامت شما فرا می رسد». پس پیامبر، خبر داده است که قیامت افراد مُعاصرِ این جوان به زودی فرا می رسد و روایت پیامبر دلالت بر این حدیث می کند که: «اِنّ کل من مات فقد قامت قیامته»؛ «هر

ص: 140

1- 1 . «بین الشّیعه و اهل السنّه» / 149؛ «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 924.
2- 2 . «بین الشّیعه و اهل السنّه» / 150.
3- 3 . «رساله فی الرّد علی الرّافضه» / 31.

کس بمیرد، قیامتش بر پا می شود». و معلوم است هر کس قیامتش بر پا شود، مُحال است به دنیا برگردد؛ زیرا در این صورت صحیح نیست قیامتش بر پا گردد و این مسأله واضحی است برای هر عاقلی».(1)

طرفداران رجعت نیز این اشکال را چنین نقل می کنند: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مَن مات فقد قامت قیامته»؛ «اگر برگردد به دنیا، قیامتش بر پا نگشته».(2)

بر پایه این اشکال، روز مرگ انسان، روز اول آخرت و روز آخر دنیای او خواهد بود. اگر شخص مرده برگردد، روز مرگ او، روز اول آخرت و روز آخر دنیایش نخواهد بود، بلکه وسط دنیای اوست.(3)

جواب

«احسایی» پس از نقل این اشکال به پاسخ پرداخته، می گوید: «این یک مَجازگویی است، به این معنا که هر کس بمیرد، بر آنچه به او وارد می شود در روز قیامت، آشنا می گردد؛ زیرا مرگ، حقیقت عاقبت وی را نمایان می سازد. پس اگر کسی بمیرد و خدا او را زنده گرداند، قیامتش به معنای حقیقی برپا نشده است».(4)

«حریری» نیز با چند پاسخ، اشکال مطرح شده را مردود دانسته است: «اول این که: معنای قیام قیامت کسی که می میرد، این است که او از دارِ عمل به سوی دارِ حساب و جزا، خارج می شود؛ بنابراین اگر رجعت کرد، به دارِ عمل برگشته، اما دارِ جزا، سر جایش باقی است [و منافاتی با آن ندارد].

دوم: این که «پس از مرگ، برزخ است و برزخ، قیامت نیست».(5) پس همان گونه که در این سخن اشکالی دیده نمی شود، در بحث رجعت نیز، این اشکال وجود

1- 1 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 309؛ حدیث از: «صحیح مسلم به شرح الامام محیی الدین النووی، ج 18، ص 290.
2- 2 . «الرّجعه» / 17؛ «الرّجعه عند آل محمّد«ص» / 39.

3- 3 . «همان» / 17.
4- 4 . «همان» / 37.
5- 5 . «الرّجعه عند آل محمّد» / 58.

نخواهد داشت. همان طور که در این جا، سرِ جایش محفوظ است، آن جا هم با وجود رجعت، قیامت محفوظ است.

اما جواب محکم و قانع کننده این است که بگوییم: حدیث مذکور، اشاره به قانونی عمومی و فراگیر دارد و آن این است که همه انسان ها با پدیدار شدن مرگ، رهسپار عالَمِ قیامت می گردند. بدیهی است، رجعت کنندگان به واسطه ادله نقلی از این قاعده کلی استثنا می شوند تا با یک وقفه کوتاه در دنیا، همان مسیر مشخص شده توسط شارع را بپیمایند.

بیان این نکته نیز ضرورت دارد که از حدیث مذکور نمی توان چنین برداشت کرد قیامت فورا پس از مرگ رخ می دهد، چرا که اگر این برداشت صحیح باشد، وجود عالمِ برزخ بین دنیا و آخرت، آن را نقض خواهد کرد؛ پس وقتی قرابت مرگ و قیامت را نپذیریم، می توانیم روزگار رجعت را نیز همانند عالم برزخ بین مرگ و قیامت جای دهیم، با این تفاوت که برزخ، همگانی است ، اما رجعت عمومی نخواهد بود.

دوم: «شیخ حرّ عاملی» با استناد به حدیثی در «معانی الاخبار صدوق» به نقل یکی دیگر از اشکال های رجعت، نزدِ مخالفان پرداخته، می نویسد: «در «معانی الاخبار» از عبایه اسدی نقل می کند که علی علیه السلام بیمار بود و من بر بالین او حاضر بودم. حضرت فرمود: در مصر، منبری بسازم و شهر دمشق را سنگ به سنگ خراب کنم و یهود و نصاری را از شهرهای عرب دور سازم و عرب را با این عصا بِرانم. گفتم: یا امیرالمؤمنین! گویا شما از زنده شدن بعد از مرگ خبر می دهید؟ فرمود: هیهات! به خطا رفتی، یکی از فرزندان من، چنین خواهد کرد».(1) پس: این حدیث با آنچه رجعتِ علی علیه السلام خوانده می شود، منافات دارد.(2)

ص: 142

1- 1 . ر.ک: «معانی الاخبار» / 407.
2- 2 . «الایقاظ» / 423.

جواب

اول: «شیخ حرّ عاملی» پس از نقل اشکال چنین جواب می دهد «این حدیث منافاتی با رجعت آن حضرت ندارد و فقط می گوید، این کارها به دست من انجام نمی گیرد؛ در احادیث رجعت هم، چنین مطلبی نیست که این کارها به دست حضرت صورت بگیرد».(1)

از آن جا که ولایت اهل بیت یک ولایت کلی است که تجزیه بردار نیست می توان کلام حضرت را چنین تفسیر کرد که چنین کارهایی زیرلوای ولایت اهل بیت صورت می گیرد، فرقی ندارد که من (علی) باشم یا دیگران از فرزندان من. بنابراین ممکن است این کارها قبل از رجعت حضرت صورت گیرد. البته این امکان نیز هست که همزمان با رجعت حضرتش به دست یکی از فرزندانش انجام بپذیرد.

دوم: شیخ صدوق پس از نقل این خبر می فرماید: «حضرت، تقیه کرده است؛ چون مخاطبان، تحمل اسرار آل محمد صلی الله علیه و آله را نداشتند».(2)

سوم: گاهی در تلقین میّت بر حسب برخی روایات می گویند: «این نخستین روز از روزهای آخرت و واپسین روز از روزهای دنیاست» بر پایه این سخن، روز مرگ انسان، روز اولِ آخرت او و روز آخرِ دنیای او خواهد بود. اگر شخص مرده برگردد، روز مرگ او، روز اول آخرت و روز آخر دنیایش نخواهد بود، بلکه وسط دنیای اوست.(3) بنابراین، رجعت با این روایت تنافی دارد.

جواب

«حریری» در پاسخ آورده است: «شکی نداریم اگر کسی بمیرد از دنیا خارج و داخل آخرت شده است، اما عقلاً و نقلاً مانعی در بازگشت او نیست و اگر ادله ای را

1- 1 . «الایقاظ» / 424.
2- 2 . «معانی الاخبار» / 407.

3- 3 . «الایقاظ» / 411؛ «الرّجعه احسایی» / 24؛ «مجالس شب های شنبه» / ج 1، ص 97.

بر منع رجعت قبول کنیم، اختصاص به بعض دارد».(1)

«احسایی» هم می گوید: «آخرت در این حدیث، مَجاز است نه حقیقت».(2)

«شیخ حرّ عاملی» نیز با ارائه پنج جواب، اشکال مطرح شده را مردود دانسته است: «اول: چون رجعت عمومی نیست، معلوم نیست که این شخص بر می گردد یا نه. [در حالی که چنین حدیثی، وضعیت عمومی را بیان می کند. [دوم: رجعت، واسطه ای بین دنیا و آخرت است. در احادیث، گاهی دنیا گفته شده و گاهی آخرت. سوم: شاید اهل رجعت، مکلف نباشند و مراد از دنیا در حدیث تلقین، دارِ تکلیف است. چهارم: به طور کلی زندگی پیش ازمرگ نسبت به زندگی پس از مرگ، بر حسب وضع لغوی، دنیاست و اطلاق دنیا به رجعت، قرینه می خواهد.

پنجم: حدیث مزبور، متواتر نیست و اگر صریح در معارضه با رجعت هم می بود، تاب مقاومت با احادیث رجعت را نداشت».(3)

این اشکال، بی شباهت با اشکال اول نیست و جواب های مطرح شده در آن جا می تواند در این اشکال نیز مورد توجه قرار گیرند. اما در خصوص پاسخ سوم «شیخ حر» باید اذعان کنیم که این جواب بر مبنای خود ایشان در خصوص تکلیف رجعت کنندگان است چه این که ایشان در مسأله تکلیف رجعت کنندگان، نظر قاطعی ارائه نکرده، در این جا نیز با «لَعَلّ» به ارائه جواب پرداخته است. اما معلوم گردید که از نظر اکثر علما، مؤمنان، مکلّف و کافران، بی تکلیف خواهند بود. بر مبنای این نظر، جواب سوم شیخ صحیح نخواهد بود؛ زیرا حداقل، برخی مؤمنانی که چنین تلقینی بر آن ها خوانده می شود، به دارِ تکلیف برمی گردند و صاحب تکلیف خواهند بود. اما جواب چهارم ایشان نیز محکم و متقن نیست؛ چرا که ظرف تحقّقِ رجعت، دنیاست و بر مبنای ایشان و نظر مشهور علمای امامیه، رجعت کنندگان اهل دنیا

1- 1 . «الرّجعه عند آل محمّد«ص»» / 63.
2- 2 . «الرّجعه» / 39.
3- 3 . «الایقاظ» / 411.

محسوب می شوند و وجود آن ها در دنیا خود قرینه این اطلاق است.

چهارم: «اسلام و رجعت» با نقل حدیثی، آن را مغایر با تفکر رجعت دانسته، می نویسد: «طبق روایتی از امام حسن علیه السلام حضرت در مورد رجعت علی علیه السلام فرمود: به خدا قَسَم اینان دروغ می گویند. چنان که ما بدانیم او قبل از قیامت به دنیا برمی گردد، البته زن هایش را تزویج و اموالش را تقسیم نمی کردیم».(1)

گفتنی است این حدیث در منابع اهل سنت دیده می شود؛ چنان که ابن اثیر به نقل آن پرداخته است.(2) همچنین زمخشری این حدیث را به نقل از ابن عباس آورده است(3) و نویسنده ای دیگر از اهل سنت، آن را از امام حسین علیه السلام نقل کرده است.(4)

جواب

در صورت صحّتِ حدیث، واضح است این سخن حضرت در مورد غُلاه طرفدار ابن سبا است که عقیده داشتند، حضرت علی علیه السلام نمرده و در آسمان ها به سر می برد و روزی برخواهد گشت. این طبیعی است که اگر زنده بودن کسی احراز گردد و مرگ او منتفی اعلام شده باشد، مجوّزی برای تقسیم اموال و نکاح زنان او در میان نخواهد بود.

چنان که «خاجویی» هم می نویسد: «رد کردن رجعت به خاطر این اشکال، نادرست است و اگر نکاح با زنان آن حضرت به روش شرع صورت گرفته باشد، ایرادی نخواهد داشت».(5)

ایشان در ادامه، جوابی داده است که خالی از اشکال نیست، آن جا که می نویسد:

1- 1 . «اسلام و رجعت» / 210.
2- 2 . «الکامل فی التاریخ» / ج 2، ص 742.
3- 3 . «الکشاف» / ج 4، ص 14.
4- 4 . «التّشیّع» / 227.
5- 5 . «الرسائل الاعتقادیه» / 112.

«پیامبرانی بودند که مردند و زنانشان نکاح کردند و میراثشان تقسیم شد».

بدیهی است که مستشکل، نظر به مرگی دارد که بازگشتِ حیات در پیِ آن است. این قانع کننده نیست، مگر آن که تصریح کنیم پیامبران نیز برخواهند گشت، چنان که برخی روایات آن را بیان کرده اند؛(1) هرچند در قبول این سخن اختلاف وجود دارد.(2)

«کرمانشاهی» چنین روایاتی را ضعیف دانسته، می نویسد: «یک مورد هم پیدا نمی شود که در احادیث شیعی، حدیثی در مخالفت رجعت آمده باشد، مگر حدیث مرسل و ضعیفی که اهل سنت نقل کرده اند و آن حدیثی از امام حسن علیه السلام در مورد بازگشت علی علیه السلام است. حضرت هم، جواب مشکوکی داده و جوابی دالّ بر رد رجعت نداده است. اگر خبری در نفی رجعت با این همه روایات موجود، وجود داشت، باید از ائمه علیهم السلام به ما می رسید، اما نرسیده است».(3)

«ملاصدرا» ضمن نقل این حدیث به روایت تفسیر کشّاف، در جواب می نویسد: «صحیح بودن این روایت معلوم نیست و بنابر صحتِ روایت [از حیث سند]، مضمون روایت ممنوع است؛ زیرا در اعتقادات چیزی پذیرفته می شود که برهان، یا نقل صحیح از اهل بیت، آن را تأیید کند و نزد ما، رجعت دارای روایات متظافره از ائمه علیهم السلام است و عقل نیز آن را، به خاطر وقوع امثال آن منع نمی کند».(4)

اما «مدرّسی» در صحت چنین روایت هایی ایجاد شک نموده، این گونه مکتوب داشته است: «در روزگاران صدر اسلام برای این که اندیشه مخالفان خود را مورد تردید قرار دهند، روایتی یا سخنی را به امام و رهبر مخالفان نسبت می دادند که به نفع خودشان بود».(5) در هر صورت این روایت، بر فرض صحتش، موضوعا از بحث

1- 1 . ر.ک: «مدینه المعاجز» / ج 3، ص 99؛ «النور المبین» / 4.
2- 2 . ر.ک: «رجعت و معراج» / 42 و 34.
3- 3 . «دلائل الرّجعه» / 207.
4- 4 . «تفسیر القرآن الکریم» / ج 5، ص 76.

5- 5 . «میراث مکتوب شیعه» / 129.

ما خارج است؛ چرا که ابن سبا و پیروانش، آشکارا دم از زنده بودن و غایب شدن علی علیه السلام می زدند(1) و این در حالی بود که بحث درباره رجعت مورد نظر، تنها در میان خواص صورت می گرفت.

پنجم: «قفاری» با اشاره به حدیثی که بین کشته شدن و مردن فرق گذاشته، بیان می کند هر کس کشته شود، رجعت می کند تا به مرگ طبیعی بمیرد و هر کس مرده باشد، رجعت می کند تا کشته شود.(2) آن گاه می خواهد این نتیجه را ارائه دهد که این روایت با روایاتی که می گویند: رجعت کنندگان، کافرانِ محض و مؤمنانِ محض هستند، در تنافی اند. پس از آن، فرق قائل شدن بین «قتل» و «موت» را که به استناد آیات قرآنی بیان شده است، دلیل سطح علميِ پایینِ تأویل برندگان آیه دانسته، در پایان می نویسد:

- هذا مبلغ علمهم.(3)

جواب

حدیث مورد اشاره مستشکل با صحت اصل رجعت منافاتی ندارد. موضوع «رجعت کنندگان» یکی از موضوعات فرعیِ بحث رجعت است. چنین اشکال و بحث هایی ممکن است حتی میان طرفداران رجعت نیز مطرح شود و صفوف موافق و مخالفی نیز شکل گیرد، ولی هرگز خدشه ای به اصل رجعت وارد نمی شود.

اما در خصوص فرق بین «موت» و «قتل» که ذیل آیه 157 سوره آل عمران «وَ لَئِنْ قُتِلتُمْ فی سَبیلِ اللّه ِ اَوْ مُتُّم» بیان شده است، حق با ماست. امام باقر علیه السلام ذیل این آیه

1- 1 . ر.ک: «فِرَق الشّیعه» / 22.
2- 2 . ر.ک: «تفسیر عیاشی» / ج 1، ص 226؛ «التّبیان» / ج 3، ص 28؛ «انوار النّعمانیه» / ج 2، ص 102 و ... .
3- 3 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 922.

می فرماید: قتل، قتل است و مردن، مردن. در این حدیث، «زراره» نقل می کند که به حضرت گفتم: هر کس کشته شود، مرده است و امام باقر علیه السلام در جواب فرمود: قول خداوند در این آیه، راست تر از قول توست که بین مردن و قتل فرق گذاشته است.(1)

«آلوسی» نیز، تقدم «قتل» بر «مردن» را در آیه مذکور، زیادتی ثواب قتل (در راه خدا) بر مردن به عنوان دلیل آورده که خود اعترافی به تفارق این دو نوع مرگ است.(2)

«راغب» گوید: «اصل قتل، ازاله روح است از جسد همانند موت ولکن وقتی کسی متولی آن شود «قتل» گفته می شود... آن گاه به آیه 144 آل عمران اشاره کرده است: «اَفَانِ ماتَ اَوْ قُتِلَ»».(3)

«عسکری» نیز «قتل» را نقض کالبد حیوانی دانسته که توسط آدمی روی می دهد و «موت» عارضه ای ضد حیات و از افعال خداوند است.(4)

«شهید صدر» نیز با توجه به این گونه ایرادها می گوید: «برخی خیال کرده اند روایات رجعتٍ متعارض و متنافی هم اند، در حالی که این طور نیست. روایات رجعت، کُلاًّ یا بعضا می توانند بدون تنافی، محقَّق شوند؛ مثلاً رجعت امام علی علیه السلام منافاتی با رجوع امام حسین علیه السلام ندارد، بلکه شاید با هم رجوع کنند».(5) ایشان با قبول اختلاف مضامین در روایات رجعت می نویسد: «ثبوت رجعت بنا بر اجمال نیز برای ما کفایت می کند».(6)

1- 1 . «تفسیر العیاشی» / ج 1، ص 226.
2- 2 . «روح المعانی» / ج 3، ص 164.
3- 3 . «مفردات الفاظ القرآن» / 655.
4- 4 . «معجم الفروق اللّغویه» / 420.
5- 5 . «بحث حول الرّجعه» / 23.
6- 6 . «همان» / 22.

به نظر می رسد، عدم درک صحیح مستشکلان از موضوع رجعت باعث پرداختن به اشکالات مطرح شده، بوده است وگرنه، بنابر گفته شهیدِ صدر: «روایات رجعت، همه یا برخی بدون تنافی و تعارض هستند و می توانند محقّق شوند».(1)

2 . مخدوش بودن سند و دلالت روایات رجعت

از آن جا که اساسی ترین دلیل طرفداران رجعت، روایات هستند، منکران کوشیده اند به نوعی اصل وجود روایت را منکر شوند، یا روایات موجود را از حیث سند مخدوش نمایند و در صورت پیدا شدن روایتی صحیح، آن را واحد معرفی کرده، از اعتبار ساقط کنند. در نهایت نیز کوشیده اند احادیث رجعت را از حیث دلالت، زیر سؤال ببرند. ما اشکالات مطرح شده را از حیث سند و دلالت بررسی کرده، پاسخ می دهیم.

الف) اشکال در سند

ابتدا به نکاتی می پردازیم که به گونه ای با اعتبار و سند احادیث رجعت مرتبط است.

اما قبل از آن سخن «آلوسی» را می آوریم که عقیده دارد، رجعت اصلاً دلیلی ندارد، وی می گوید: «رجعت، آن گونه که امامیه گمان کرده، دلیلی بر [اثبات] آن وجود ندارد».(2)

ایشان قبل از این هم نوشته بود: «سنت و اخباری که شیعه بر اثبات رجعت، به آن ها استدلال نموده، زیدی ها از زحمت رد آن ها، ما را راحت نموده، کفایت کرده اند».(3)

ص: 149

1- 1 . «همان» / 23.
2- 2 . «روح المعانی» / ج 11، ص 42.
3- 3 . «همان» / 41.

دیگری نوشته است: «درباره خرافه رجعت، از طرف صحابه که یکی از آنان امیرالمؤمنین علی است، چیزی به ما نرسیده است. مصادر اهل سنت و شیعه زیدیه، بر این نظر اتفاق دارند و اگر چیزی نقل شده بود، معروف و مشهور می شد». (1)

اما برخی نتوانسته اند وجود احادیث در زمینه رجعت را نادیده بگیرند، لذا معتقد به جعل حدیث شده اند. یکی از مخالفان می نویسد: «اخبار زیادی را در باب رجعت خَلق کرده اند و به امامانشان نسبت داده اند. این گونه روایات در خصوص ایمان به رجعت و غیره، افترائاتی است بر آل البیت». (2)

«اسلام و رجعت » نیز می نویسد: «احادیث رجعت از مجعولات غلاه است». (3)

«روح التّشیّع» هم عقیده دارد که بسیاری از روایات رجعت، ضعیف هستند. (4)

«شیخ حرّ عاملی» نیز، اشکال منکران را به منابع روایی رجعت، مورد توجه قرار داده، به نقل از مخالفان می نویسد: «حدیث های رجعت، نه در کتاب های معتبر ثبت شده و نه به حدی است که موجب قطع و یقین شود. آن گاه به منشأ چنین اشکالی در روزگار خویش پرداخته، می گوید: منشأ این شبهه آن است که یکی از علمای عصر ما، رساله ای درباره رجعت منتشر کرده است. احادیث زیادی در آن نوشته اما آن ها را بدون ذکر سند و مدرک آورده و این امر، سبب شبهه و انکار شده ، به طوری که بعضی گمان کرده اند این احادیث در کتاب های معتبر و جود ندارد و لذا از اعتبار ساقط است». (5)

همان گونه که در کلام مذکور از شیخ، معلوم شد، برخی مخالفان بر این عقیده اند

1- 1 . «اصول مذهب الشیعه» / ج 2، ص 924.
2- 2 . «موقف الرّافضه من القرآن الکریم» / 28.
3- 3 . «اسلام و رجعت» / 70.

4- 4 . «روح التّشيّع» / 445.
5- 5 . «الايقاظ» / 410.

روایات رجعت [اگر هم صحیح باشد [به حدی نیست که موجب قطع و یقیین شود. «قفاری» معتقد است امامیه در استدلال به رجعت اخذ به شذوذ می کنند. آن گاه می افزاید: «به همین خاطر، برخی از آن ها مانندِ طبرسی به سراغ اجماع رفته اند».(1)

«خنیزی»، از نویسندگان شیعی، عقیده دارد روایات رجعت، ضعیف السّند هستند و اعتباری به زیاد بودن آن ها نیست.(2)

«احسایی» به نقل از مخالفان، اشکال به سند روایات را این گونه طرح کرده است: قول شما (امامیه) به رجعت، بدون دلیل است؛ زیرا آنچه از روایات که شما به آن ها استناد می کنید، اخبار واحد هستند و از جهت سند، احدی از اصحاب مورد اعتماد، آن را روایت نکرده است و گرنه در کتاب هایشان آن را نقل می کردند.(3)

«اسلام و رجعت» نیز، رجعت را دارای پشتوانه آحاد می داند.(4)

«قزوینی» نیز به نقل از منکران می نویسد: «دلیل آن ها، منحصر به اجماع منقول و به منزله خبر واحد است».(5)

آنها به نقل از همین منبع می گویند: «روایات رجعت متواتر نیست؛ زیرا در خبر تواتر شرط است که خبر در تمام مراتب به حدِّ تواتر برسد و چنین خبری هم نادر است و در امور ضروریه، مانندِ وجوب نماز و روزه وجود دارد».(6)

کشاندن روایات رجعت به حوزه اخبار واحد از آن روست که «اعتقادات را با خبر واحد نمی توان به اثبات رساند»(7) و از آن جا که رجعت به عنوان یک عقیده نزد شیعه مطرح است، با پشتوانه خبر واحد، قابل اثبات نخواهد بود.

1- 1 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 922.
2- 2 . «الدّعوه الاسلامیه» / ج 2، ص 94.
3- 3 . «الرّجعه» / 17.
4- 4 . «اسلام و رجعت» / 42.

5- 5 . «بيان الفرقان» / ج 5، ص 262.
6- 6 . «همان» / 263.
7- 7 . «مع الخطيب ...» / 112 و ... .

جواب

بدون شک آن ها که معتقد به عدم وجود روایت در تأیید عقیده رجعت هستند، منظورشان روایاتی است که از طریق اهل سنت نقل شده باشد؛ چرا که کثرت روایات از طریق شیعه، اظهر من الشّمس است. البته شهید صدر پس از آن که تمام روایات رجعت را منقول از شیعه دانسته، می افزاید: «اگر از عامه قلیلی هم نقل شده باشد، به قدر حجت نمی رسد». (1)

که به نظر ما این روایات، تنها بیانگر سابقه وقوعیِ رجعت هستند، نه حتیمت آن. و شاید هم ایشان اشاره به اعتراف های شاذی از اهل سنت کرده که ما نیز به آن ها توجه خواهیم کرد.

عدم وجود روایت از طرف علی علیه السلام که مورد اشکال واقع شده، در قاعده کلی فوق جای دارد و بدیهی است از طریق شیعه، از آن حضرت روایاتی در زمینه رجعت نقل شده است. (2) اما «شیخ حر» به کسانی که روایات رجعت را مجعول و غیر معتبر دانسته، کتب روایی معتبر را خالی از این گونه روایات می دانند، این گونه پاسخ می دهد: «کتب حدیث و مؤلفات علما، از احادیث رجعت پُر است، چنان که نام کتاب هایی را که از آن نقل کردیم، اول کتاب خود تذکر دادیم. با این حال، تنگیِ وقت و زیادی موانع، اجازه مطالعه کتب را نداد و همه کتاب هایی که هم اکنون در دست مردم است، در اختیار من نیست، تا چه رسد به کتاب های پیشینیان. قبلاً تذکر دادیم که احادیث رجعت، در کتاب های معتبر ثبت است و کمتر کتاب حدیثی است که از این احادیث خالی باشد؛ با این بیان، دیگر جایی برای شبهه باقی نمی ماند». (3)

البته، تاریخ گواه آن است که از عصر حضور ائمه علیهم السلام تا به حال، عالمان بزرگی به

1- 1 . «بحث حول الرّجعه» / 20.
2- 2 . ر.ک: «کتاب سلیم بن قیس» / ج 2، ص 561 و 562؛ «مختصر بصائر الدّرجات» / 22 و ... .
3- 3 . «الایقاظ» / 410.

نقل احادیث رجعت پرداخته اند و کتاب های مشهور و معتبری نیز وجود دارندکه به مناسبت موضوع خاصی، روایتی از رجعت را نقل کرده اند.

ولی در خصوص قول مخالفان که رجعت را تنها دارای پشتوانه خبر واحد دانسته، ساحَت آن را از تواتر به دور می دانند، باید به دانشمندان اسلامی رجوع کرد تا حقیقت آشکار گردد.

در کنار بسیاری از دانشمندان شیعی که روایات رجعت را فراوان و متسفیض دانسته اند، بسیاری اندیشه مندان، آن ها را متواتر معرفی کرده اند.

«علامه مجلسی» از محدثان بزرگ شیعی، گویا از چنین سخنی تعجب کرده است، لذا می فرماید: «اگر مثل رجعت با این همه حدیث، متواتر نباشد، پس دیگر چه چیز را می توان تواتر خواند؟ !».(1)

«حسن لاهیجی» اخبار رجعت را چندین مرتبه از تواتر هم بالاتر می داند.(2)

«شبّر» با اذعان به وجود 200 حدیث درباره رجعت، آن ها را متواتر دانسته است.(3) برخی با ادای وجود 600 حدیث در موضوع رجعت، تواتر را به دست آورده اند.(4) «استاد سبحانی» هم می نویسد: «روایات شیعه در این باره در حد تواتر بوده و بیش از سی مُحَدِّث در افزون تر از پنجاه کتاب، آن ها را نقل کرده اند».(5)

«احسایی» نیز، ادعای ضعف سند را با تواتر معنوی بودن روایات رجعت، پاسخ داده، می افزاید: «... تا آن جا که قول به رجعت، شعار ائمه معصومین علیهم السلام بوده است و بسیاری آیات قرآن را به رجعت تفسیر کرده اند، بلکه این روایات از آیات قیامت هم بیشتر است».(6)

1- 1 . «بحارالانوار» / ج 53، ص 123.
2- 2 . «رسائل الفارسی» / 27.
3- 3 . «حقّ الیقین» / ج 2، ص 54؛ «انوار اللاّمعه» / 164.
4- 4 . «دلائل الرّجعه» / 218 و 219.

5- 5 . «منشور عقاید امامیه» / 241.
6- 6 . «الرّجعه» / 24؛ با تلخیص.

همچنین شیخ طوسی،(1) محمد تقی مجلسی،(2) شیخ حرّ عاملی،(3) ابوالحسن العاملی الشریف،(4) سید عبدالحسین طیب،(5) آیت اللّه سید ابراهیم موسوی زنجانی نجفی،(6) آیت اللّه میرسید ابوالقاسم جعفر موسوی خوانساری،(7) جزائری،(8) شیخ محمد رضا مظفر،(9) حاج میرزا محسن عماد،(10) آیت اللّه سید هبه اللّه بهشتی لاری،(11) علامه محمد علی حائری سنقری،(12) ولی اللّه سرابی،(13) علامه طباطبایی،(14) محمد رضا طبسی،(15) سید محمّد مهدی موسوی اصفهانی،(16) سید علی حسینی صدر،(17) شهید اشرفی اصفهانی،(18) آیت اللّه خرازی،(19) آیت اللّه صافی گلپایگانی،(20) آیت اللّه احمد حسینی زنجانی،(21) خاجویی،(22) از کسانی هستند که به تواتری بودن

1- 1 . العقائد الجعفریه، مسأله 46.
2- 2 . «روضه المتقین» / ج 8، ص 453.
3- 3 . «الایقاظ» / 31 و 34 و 391.
4- 4 . «مرآه الانوار و مشکوه الاسرار» / 358 و 359.
5- 5 . «طیب الطیبان فی تفسیر القرآن» / ج 1، ص 189.
6- 6 . «عقائد الامامیه الاِثنی عَشریه» / ج 2، ص 240.
7- 7 . «منهاج المعارف» / 494.
8- 8 . «انوار النّعمانیه» / ج 2.
9- 9 . «عقائد الامامیه» / ج 2، ص 341.
10- 10 . «آیات الرّجعه» / 2.
11- 11 . «بشاره الرّجعه».
12- 12 . «دحض البدعه ...» / 7.
13- 13 . «اثبات الرّجعه» / 36.
14- 14 . «المیزان» / ج 2، ص 107.
15- 15 . «الشّیعه و الرّجعه، ج 2، ص 285.
16- 16 . «الایقاظ الامّه ...» / 22.
17- 17 . «العقائد الحَقّه» / 358.
18- 18 . «مجمع الشّتات ...» / ج 7، ص 131.
19- 19 . «بدایه المعارف الالهیه» / ج 2، ص 172.
20- 20 . «مجموعه الرسائل» / ج 2، ص 406.
21- 21 . «ایمان و رجعت» / 18.

22 -22 . «الرّسائل الاعتقاديه» / مجموعه الاولى، ص 112.

روایات رجعت، تصریح کرده اند.

اما اگر سخن از رُوات ضعیفی به میان آید که در سلسله روایت های متواتر وجود دارند، باید به این نکته توجه شود «خبری که متواتر شد، دیگر به حال روات آن نگاه نمی کنند هرچند ضعیف باشند، حتی روایات مرسل هم اگر در حد تواتر باشند نیازی به بررسی سند آن ها نیست».(1)

«شیخ طوسی و شیخ حرّ عاملی و مرحوم زنجانی» نیز، متواتر بودن خبر را مهم ترین قرینه برای جبران ضعف سند و عدم لزوم بررسی تک تک روات آن حدیث، دانسته اند.(2)

«علامه طباطبایی» هم با متواتر خواندن روایات رجعت می افزاید: «تواتر با مناقشه در تک تک احادیث باطل نمی شود».(3)

«مرحوم زنجانی»، وجود برخی از اصحاب اجماع را در سلسله احادیث رجعت، جبران کننده ضعف سند آن ها می داند.(4)

«بیان الفرقان» در تشریح تواتر روایات رجعت می نویسد: «میزان در خبر متواتر این است که خبر از جهت زیادی طرق روایات، به اندازه اول باشد که با قطع نظر از شبهات و امور خارجیه، اتفاق مخبرین بر کذب، مُحال عادی باشد. بدیهی است، خصوصیات و شرایطی که در حجّیتِ خبر واحد است، در خبر متواتر نیست. میزان حجّیتِ خبر متواتر، حصول علم عادی است. روایات رجعت، حدّاقل دویست روایت است و اگر ادعیه و زیارات را بیفزاییم، حدود سیصد خبر خواهد بود و فرضا اگر مشترکات روات روایات را هم حذف کنیم، بدون شبهه، روایات در حد

1- 1 . «الرّسائل الاعتقادیه» / مجموعه الاولی ، ص 112 .
2- 2 . «عدّه فی اصول الفقه» / ج 1، ص 135 و 145 می گوید: تواتر، خبر را صحیح می کند؛ «الایقاظ» / 409؛ «ایمان و رجعت» / 24.
3- 3 . «المیزان» / ج 2، ص 161.
4- 4 . «ایمان و رجعت» / 27.

تواتر خواهند بود. پس جهتی که باعث شبهه شده، امور خارجیه است و واضح است کسی که رجعت را مُحال عقلی می داند و برهان خیالی بر رد آن اقامه می کند، اگر هزار روایت هم وجود داشته باشد، ظن هم حاصل نخواهد کرد».(1)

با وجود این، اگر روایات رجعت را از آحاد بدانیم،در صورتی که محفوف به قراین باشند، مورد اعتماد و اطمینان خواهند بود.(2)

«شیخ حرّ عاملی» در فایده هفتم از خاتمه کتاب گران سنگ خود « وسایل الشیعه»، حدود بیست قرینه را متذکر شده است که هرگاه خبر واحدی چند مورد از این قراین را همراه داشته باشد، قطعی الصّدور محسوب می گردد.

بدون تردید بسیاری از این قراین در اخبار رجعت وجود دارند که ، درجه اعتبار خبر واحد را به بالاترین سطح می رسانند.

از جمله این قراین که با اخبار رجعت همراه هستند، عبارت اند از: موافقت اخبارِ آحاد با قرآن، مورد قبول و عمل واقع شدن روایات نزد بسیاری از عالمان شیعه در همه زمان ها و عدم احتمال تقیه در بیان آن ها.(3)

مُحدّث بزرگ «شیخ حرّ عاملی» نیز در این باره می نویسد: «احادیث رجعت، شواهد قطعی دارد که موجب یقین است؛ زیرا با شواهد و قراینی از جمله: قرآن و ادله و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله موافق و همراه است، در معنای خود صریح و مشتمل بر انواع تأکید است، با اتفاق امامیه و اجماع اهل حدیث موافق است، در کتاب های معتبر ومشهور ثبت شده است، معارضش صریحی ندارد، احتمال تقیه ندارد، مُحال است این همه راوی دروغ گفته باشند، هیچ یک از اهل سنت با این روایات موافق نیستند، بیشتر راویانش، عادل و عالی قدرند، بسیاری از اَسنادش صحیح

1- 1 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 264.
2- 2 . «الرّسائل الاعتقادیه» / 112.
3- 3 . ر.ک: «عده فی اصول الفقه» / ج 1، ص 145؛ می گوید باید موافق اجماع باشد؛ «الرّجعه» / 24 و 30؛ «بحث حول الرّجعه» / 21؛ «دلائل

الرّجعه» / 198 و 202.

است، بسیاری از راویانش کسانی هستند که به اتفاق همه علمای شیعه، وقتی سند به آن ها رسید مورد قبول واقع می شوند، قطعا می دانیم که بسیاری از آن ها در کتاب هایی ثبت شده که صحتش اتفاقی است؛ چون بر ائمه علیهم السلام عرضه شده و صحتش را تصدیق فرموده اند. من اگر تتبع می کردم، این احادیث را به دو برابر می رساندم».(1)

در پایان این قسمت متذکر می شوم «اسلام و رجعت» از میان 198 حدیث رجعت در بحار الانوار، شش روایت را مورد قبول قرار داده است. بدون شک دَه ها حدیث دیگر به قرینه این شش حدیث، می توانند مورد اطمینان واقع شوند. «آصفی» با این که بسیاری از روایات علامه مجلسی در بحارالانوار را رد کرده است، اما می گوید: ما اجمالاً می دانیم که جمله ای از این روایات در زمینه رجعت از اهل بیت صادر شده است... و رجوع امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام نمی تواند مبالغه باشد، بلکه ثابت است.

حتی «حق القین» از امام سجاد علیه السلام در خصوص احادیث کتاب سلیم بن قیس که شامل روایات رجعت نیز می شود، نقل می کند که حضرت فرموده است: این ها احادیث ما و صحیح است.(2)

ب) اشکال در دلالت

اشکال دیگری که در حوزه روایات از سوی مستشکلان و منکران مطرح شده، دلالت روایات است. از نگاه آن ها، بر فرضِ صحت روایات و حتی متواتر بودن آن ها، رجعتی که مَدِّ نظر مشهور امَامیه است مدلول این روایات نیست و روایات در دلالت بر این موضوع صراحت ندارند. البته این اشکال، بیشتر از سوی شیعیانی

ص: 157

1- 1 . «الایقاظ» / 429.
2- 2 . «الدّعوه الاسلامیه» / ج 2، ص 94.

مطرح می شود که راه به تأویل احادیث گشوده اند.

چنان که «خنیزی» می گوید: «سنتی که اهل رجعت به آن استناد می کنند اگر راه تأویل را در پیش نگیرند، دلالتشان بر رجعت مورد نظرشان، مضطرب خواهد بود». (1)

و دیگری می نویسد: «بسیاری از روایات رجعت، صریح بر مدعی نبوده و قابل تأویل اند». (2) «احسایی» نیز به نقل از اشکال کنندگان می گوید: «روایات رجعت در دلالت ضعیف هستند ... [زیرا] ممکن است مراد از این گونه روایات، بازگشت دولت باشد هنگام قیام قائم موعود در آخرالزمان». (3) البته ایشان خود، اذعان دارد که معنای رجعت [در برخی روایات] قابل اطلاق بر رجعت و ظهور است. (4)

چنان که «علامه طباطبایی» نیز می نویسد: «بیش از پانصد حدیث وارد شده، که مفسران در تأویل آن به رجعت یا قیامت، یا ظهور امام زمان علیه السلام متفرق اند». (5)

جواب

از آن جا که مستشکلان با طرح این اشکال، سعی در تأویل روایات رجعت به ظهور امام زمان علیه السلام و برپایی دولت ائمه علیهم السلام کرده اند، جواب مشروح را به بحث و اشکال مربوط به «تأویل روایات رجعت» واگذار می کنیم. آنچه در این جا به آن اشاره می کنیم تنها نفی چنین اشکالی است، چنان که «شیخ حر» می گوید: «احادیث رجعت، صریح است و غیر قابل تأویل». (6)

و «علامه طباطبایی» نیز پس از آن که روایات رجعت را افزون بر پانصد حدیث

1- 1 . «حقّ الیقین ...» / ج 2، ص 22.
2- 2 . «روح التّشیّع» / 445.
3- 3 . «الرّجعه» / 17.
4- 4 . «همان» / 22 و 43.

5- 5 . «الميزان ...» / ج 2، ص 106.
6- 6 . «الايقاظ» / 419.

دانسته، می گوید: «بعضی دست به توجیه و تأویل آن ها زده اند، با این که ظهور آن ها روشن است و بلکه بعضی از آن ها صریح در مفاد است».(1) صریح بودن روایات رجعت در خصوص زنده شدن مردگان، مسأله ای است که «سید عبدالحسین طیب»(2) و «سید عبداللّه بشر»(3) به آن اشاره کرده اند.

در هر صورت، دلالت روایاتِ رجعت بر «اصل رجعت» واضح است و علمایی که وضوح دلالت را بیان کرده اند، همین مسأله مورد نظرشان بوده است، اما این که روایات موجود بر کیفیت رجعت عندالمشهور، دلالت واضح داشته باشد، جای سؤال و محلِّ بررسی است، چنان که برخی با رجوع به کیفیت های دیگر، از دلالت این روایات، برداشت دیگری کرده اند.

1- 1 . «المیزان ...» / ج 2، ص 159.
2- 2 . «الکلم الطّیب» / 600.
3- 3 . «حقّ الیقین فی ...» / ج 2، ص 55.

شبهه سیزدهم

رجعت و آموزه های دینی

1 . رجعت در آموزه های دینی وجود ندارد

نویسنده ای عقیده رجعت را خلاف چیزی می داند که از دین بالضروره شناخته شده است.

وی شناخت مذکور را این گونه تبیین می کند: «دین می گوید: قبل از قیامت، حشری نیست و خداوند هرگاه به کافر یا ظالمی وعده داده است او را به روز قیامت وعده داده و این عقیده (رجعت) خلاف آیات و احادیث متواتره مُصرَّحه است که می گوید رجوعی به دنیا قبل از قیامت نیست». (1)

نویسنده دیگری هم، چنین اشکالی را مطرح کرده است: «این عقیده، مخالف دین اسلام و جمیع ادیان آسمانی است که می گویند: انسان در این دنیا عمل می کند، سپس می میرد، آن گاه روز قیامت برای محاسبه اعمالش نزد خدا محشور می شود و حشری قبل از قیامت نیست». (2)

به همین منظور می توانیم همچنین به نوشته های آلوسی، عبدالوهاب و احسان اللّه ظهیر مراجعه کنیم که در مقدمه بحث در زمینه آیات قرآنی بیان کردیم.

1- 1 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 928.
2- 2 . «الیمانیات المسلوله» / 164؛ این گفته از شارح کتاب است.

جواب

و اما مخالفان خارج از آیات، روایاتی دالّ بر زنده شدن برخی مردگان نقل کرده اند که قبلاً بیان نمودیم.(1)

در خصوص بازنگشتن مردگان به دنیا، قبلاً در بخش «تنافیِ رجعت با آیات» به پاسخ پرداختیم و نیازی به تکرار نیست. آموزه ها و معارف دینی ما، مجموعه آیات، روایات و سنت عملی پیشوایان دینی هستند. برخی معارف صراحتاً در آیات و روایات ذکر گردیده ، در حالی که معارف بسیاری همچنان مورد اختلاف مسلمانان است که از نوع برداشت آن ها از دین و منابع دینی سرچشمه می گیرد. حتی در «نماز» که صریح ترین و مقبول ترین آموزه دینی است اختلافاتی دیده می شود. با این مقدمه به این مطلب اشاره می کنیم که اختلاف در برداشت از منابع دینی نباید سبب تعصبات دینی گردد در هر صورت از نظر شیعه روایات فراوانی، تفکر رجعت را معرفی کرده ، حتمی الوقوع دانسته اند و از رهگذر این روایات، دَه ها آیه نیز به رجعت، تفسیر شده اند. اما این که دیگر ادیان، حشری را قبل از قیامت، قائل نیستند باید به سابقه وقوعیِ رجعت که در بنی اسرائیل و دوره اسلامی اتفاق افتاده است، نظری بیفکنیم. بر اساس آیات 259 و 260 و 243 و 56 و ... سوره بقره مردگانی بودند که قبل از اسلام، مجددا به حیات دنیوی برگشتند. همچنین بر اساس آموزه های بودا، «مها کشیپه»، برخواهد گشت.(2) و در ادیان سرخ پوست «اینکارّی» رجعت خواهد کرد.(3) و نزد آیین مسیح، عیسی علیه السلام باز می گردد.(4) و در دین یهود «مسیح»، بازگشت خواهد نمود.(5) همچنین بر اساس برخی منابع

1- 1 . برای نمونه، ر.ک: من عاش بعد الموت.
2- 2 . «هفت آسمان» / شماره 12 و 13، ص 118.
3- 3 . «همان» / 127.
4- 4 . «همان» / 111.
5- 5 . «در انتظار ققنوس» / 45.

زردشتی، این «استروت اریا سرشینت» است که رجعت خواهد کرد.

بدون شک، با وجود چنین وقایعی، اشکال مستشکل، بی پایه و اساس خواهد بود؛ هرچند ما نیز معتقدیم که رَوَند عادی و عمومی عبارت از یک زندگی دنیوی، سپس مرگ و سرانجام حشر در قیامت است.

2 . لازمه قبول رجعت، ضعف ایمان به قیامت است

برخی مخالفان، معتقدند قول به رجعت، ایمان به روز بعث و جزا را ضعیف می کند. اینان عقیده دارند تفکر رجعت، انسان را به این فهم می رساند که رجعت، یکی از اهداف واضع این مبدأ (دنیا) است. «قفاری» پس از بیان این نظر، گویا خواسته دلیل آن را بیان کند، لذا می گوید: «رجعت، در تأویلات اِثنا عَشَریه، تمثّل عملی پیدا کرده است؛ چرا که آیات آخرت و قیامت را به رجعت تأویل کرده اند». وی آن گاه به نتیجه چنین تأویلاتی اشاره کرده، می نویسد: «این گونه تأویلات بر بعضی فِرَق منتسب به شیعه تأثیر گذاشته و آن ها روز قیامت را انکار کرده اند».(1) او در جای دیگر، سخن درباره رجعت را باعث ضعیف شدن باور به قیامت دانسته است.(2) «انتصار الحق» نیز در این باره می نویسد:

«والرّجعه عقیده یهودیه تحرف الاعتقاد بالیوم الآخر احد ارکان الایمان و تفتح طریقاً الی الالحاد و التحریف.(3)

_ رجعت یک عقیده یهودی است که اعتقاد به روز قیامت را تحریف می کند؛ روز قیامت که یکی از ارکان ایمان است، چنین تفکری، راه برای کفر و تحریف می گشاید».

ص: 162

1- 1 . «اصول مذهب الشیعه» / ج 2، ص 926.
2- 2 . «همانن، 293.
3- 3 . «الانتصار الحق» / 181.

جواب

به نظر می رسد چنین ادعایی، در برابر نظری که سوی برخی طرفداران رجعت مطرح شده، بیان گردیده است. برخی رجعت نویسان از جمله علامه مجلسی چنین عقیده دارند: تنها کسانی رجعت را انکار می کنند که منکر قدرت خدا و قیامت هستند؛ زیرا راه اثبات آن ها یکسان و علت انکارشان نیز مشترک است.(1)

«ابوالحسن شریف» هم می نویسد: ... مخالفان ما آن را انکار می کنند و دلیل هایی می آورند، همچون: مشرکان در مورد انکار آخرت.(2)

بعید نیست اشکال مطرح شده و سخن علامه مجلسی در ردیف سخنان مبالغه آمیز باشد؛ زیرا هر دو طرف، معاد را از اصول دین خود شمرده، در راه اثبات آن، کتاب ها نوشته اند.

در هر صورت، سخنان مستشکل با واقعیات موجود در محافل اجتماعی و فرهنگی شیعه مطابقت ندارد. چگونه است که پس از گذشت بیش از چهارده قرن از تفکر رجعی، ذره ای از اعتقاد شیعه و طرفداران رجعت، به معاد کم نشده است؟ از این ها گذشته برخی معتقدند رجعت، مؤیّدِ معاد است.(3) تا آن جا که گروهی آن را، قیامت اصغر نامیده(4) و برخی آن را مظهر کوچکی از قیامت نهایی دانسته اند.(5)

همچنین در حدیثی آمده است: پیامبر صلی الله علیه و آله به جبرئیل فرمود: نشان بده که چگونه خداوند بندگان را در قیامت برمی انگیزاند و جبرئیل پس از آن که دو نفر را از قبر بیرون کشید و آن ها سخن گفتند، خطاب به پیامبر گفت: روز قیامت این گونه برانگیخته شوند.(6)

ص: 163

1- 1 . «الاربعین» / 122؛ ضمن حدیث 28؛ همچنین شبیه این مطلب در: حقّ الیقین، 254، آمده است.
2- 2 . «مرآه الانوار ...» / 237.
3- 3 . «عقائد الامامیه» / 111.
4- 4 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 336.
5- 5 . «العقیده الاسلامیه» / 294.

6- 6 . «الايقاظ» / 207.

همچنین نمونه های عینی معاد، مانند آنچه در سوره بقره، 259 و 260 و 243 و 56 و ... بیان شده و در اثبات معاد بِدان ها استناد گردیده، مورد استناد رجعت نویسان امامیه نیز قرار گرفته است.

آنچه گفتیم، بیان کننده رابطه نزدیک رجعت و معاد است که بدون عقیده داشتن به هر دو، نمی توان چنین رابطه ای را پذیرفت. ضمن این که رجعت مورد نظر با قید «قبل القیامه» شناخته شده است، پس چگونه می تواند منکر قیامت باشد؟! یا آن را تحریف کند، در حالی که رجعت کنندگان تنها گروه خاصی هستند، اما حشر در قیامت همگانی است؟! به نظر ما، اعتقاد به رجعت، تمهید، تسهیل و تقویت کننده اعتقاد به قیامت است.

در خصوص تفسیر آیات به رجعت، علامه طباطبایی با توجه به سه روز بزرگ الهی یعنی ظهور، رجعت و معاد، معتقد می شود که این سه روز، در حقیقت متحد و در مرتبه ظهور، متفاوت اند و به خاطر همین اتحاد است که در تفسیر ائمه علیهم السلام ، بعضی آیات، گاهی به روز قیامت، گاه به رجعت و گهگاه به ظهور، تفسیر شده اند.(1)

از این ها گذشته، به نظر می رسد مستشکل، راه به بیراهه رفته و رجعت را به جای تناسخ، مورد هدف قرار داده است، عقیده ای که بنابر نقل ائمه اطهار علیهم السلام و علمای شیعی، تحریف و باطل کننده آخرت محسوب می شود، تناسخ است و اگر فرقه هایی منتسب به شیعه به زعم شما، قیامت را انکار کرده باشند،(2) به واسطه اعتقاد به تناسخ است، نه رجعت.

3 . رجعت، محل پاداش و کیفر نیست

یکی از ادعاهای منکران رجعت، این است که بر اساس آموزه های دینی، تنها

1- 1 . «المیزان» / ج 2، ص 163.
2- 2 . احتمالاً منظور مستشکل، فرقه دروزی ها در لبنان و سوریه است؛ ر.ک: «تحقیقی جدید در تاریخ، مذهب و جامعه دروزیان».

قیامت، محلِّ دریافت پاداش و کیفر است، اما شما روزگار رجعت را نیز محلی برای این دو امر قرار داده اید.

«قفاری» ضمن قبول کردن قدرت خدا بر زنده کردن مردگان می گوید: «... لکن آنچه مردود است، ادّعای بازگشت به دنیا بعد از مرگ است برای پس دادن حساب و دادن جزا قبل از روز حساب و جزا (قیامت). این، همان منکر بزرگی است که دلیلی بر آن نیست... و با این حرف ها اراده کرده اند روز قیامت را در نفوس، ضعیف کنند». (1) او در جای دیگر کتابش با لحن انتقاد آمیزی می نویسد: «در رجعت، حساب مردم به دست امام حسین است، چنان که ابوعبداللّه گفته است». (2)

وی عقیده دارد جزا دادن در دنیا از دو جهت اشکال دارد:

1. تنافی با معاد ؛

2. تنافی با طبیعت دنیا.

آن گاه سخن خود را به آیه 185 آل عِمران، مستند ساخته است: «... إِنَّما تُوَفَّوْنَ أُجُورَکُمْ یَوْمَ الْقِیامَهِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّهَ فَقَدْ فازَ وَ مَا الْحَیاهُ الدُّنْیا إِلاَّ مَتاعُ الْغُرُورِ.

_ و شما پاداش خود را به طور کامل در روز قیامت خواهید گرفت؛ آن ها که از آتش دوزخ دور شده، به بهشت وارد شوند، نجات یافته و رستگار شده اند و زندگی دنیا، چیزی جز سرمایه فریب نیست». (3)

دیگری، چنین اتفاقی در رجعت را مخالف آیات دانسته، می گوید: «واضح است که نصوص کتاب و سنت، مخالف این عقیده نحیف است؛ زیرا ثواب و عِقاب و جزا و عطا و حساب و کتابی نیست مگر در روز قیامت، و آیات قرآنی فراوانی بر آن

1- 1 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 923.
2- 2 . «همان» / 915.
3- 3 . «همان» / 926.

دلالت می کند». (1)

«حلبی» در قالب «اِنْ قیل» به نقل این اشکال پرداخته، می نویسد: «مگر چنین نیست که تعجیل مستحقین [در عذاب و نعمت]، قبل از قیامت منع شده است؟ پس چگونه چنین چیزی را در خصوص عذاب و ثواب قبر و رجعت قبول کرده اید؟». (2)

«احسایی» نیز این اشکال را به صورت «اِنْ قُلت» آورده، می نویسد: «شما (امامیه) می گویید: امام حسین علیه السلام در رجعت به محاسبه خَلق می پردازد درباره مسائل مربوط به رسول خدا صلی الله علیه و آله و خداوند، و اما بعث در قیامت فقط برای رفتن به بهشت و جهنم است و این منافیِ نصِّ قرآن و سنت و اجماع است که می گویند: جزا در آخرت است». (3)

جواب

واضح است چنین اشکالی تنها به هدفی از اهداف رجعت به منظور حذف یا اصلاح آن نیست بلکه هدف، به چالش کشیدن اصل رجعت است؛ چرا که از نظر آن ها، چنین عقیده ای که هدف مطرح شده در آن بر خلاف آموزه های دینی مورد نظر ایشان است، اصولاً باطل است. قبل از هر جوابی باید به عذاب های قبر و برزخ

1- 1 . «بین الشّیعه و اهل السنّه» / 149.
2- 2 . «الکافی فی الفقه» / 489.
3- 3 . «الرّجعه» / 19؛ ناگفته پیداست که این اشکال، شبیه اشکال دوم است و می توانستیم این مطالب را در ادامه آن متذکر شویم، اما به لحاظ پراکندگی جواب های هر کدام از این دو اشکال و همچنین جزئی بودن اشکال سوم نسبت به اشکال دوم که به مسأله «جزا» در رجعت پرداخته است، آن دو را به صورت تفکیک به رشته تحریر درآوردیم. «ضمیری» اشکار مذکور را به گونه ای نقل کرده که دو اشکال مطرح شده را در بردارد، آن جا که می نویسد: رجعت، مستلزم لغویت معاد است؛ چرا که دارای اهدافی همچون پاداش و کیفر است که بر اساس عقل و نقل

مربوط به معاد است؛ رجعت از دیدگاه شیعه و پاسخ به شبهات آن، 35؛ با تلخیص.

که پس از مرگ، اما قبل از قیامت روی می دهد و مورد قبول مخالفان رجعت است، اشاره کنیم.

«آلوسی» از مفسران بزرگ اهل سنت، ذیل آیه 100 سوره مؤمنون به نقل از ابن زید، چنین می فرماید: «روز قیامت در مقابل برزخ، روز جزای تام و اَتَم است».(1)

«دهلوی» نیز طی جمله ای که برای اشکال تراشی می نویسد، به وجود عذاب در قبر اعتراف می کند: «اگر منظور از عذاب صحابه در دنیا (رجعت)، آزار آن ها باشد، این مسأله در عالم قبر حاصل است برای آن ها، پس زنده کردن شان بیهوده است...».(2)

پس چگونه این گونه عذاب ها که پس از مردن و قبل از قیامت اتفاق می افتد، منافاتی با عذاب های قیامت ندارد، اما عذاب و پاداش رجعت، با چنین سرنوشتی رو به رو است؟!

در جواب نسبتا جامع «احسایی» به چنین اشکالی، جایگاه جزا در همه این موارد مشخص شده است. او می نویسد:«عقلاً و نقلاً و وجدانا ثابت شده که جزا، دارای اوقات مختلف و این اختلاف به خاطر اختلاف در مراتب اسباب و مسببات آن است. بعضی پاداش ها در دنیا و برخی در برزخ و پاره ای هم در آخرت وجود دارد. وی آن گاه به مسأله حساب توسط امام حسین علیه السلام اشاره کرده، چنین پاسخ می دهد: در مورد حساب و جزا دادن توسط امام حسین علیه السلام ، که روایات بِدان اشاره کرده اند، این قضیه مربوط به روزگار رجعت است و با پاداش های برزخ و قیامت فرق می کند، اما بهشت و جهنم، جزایی است مخصوص روز قیامت».(3)

برخی نویسندگان رجعت، به منظور پاسخ به چنین اشکالاتی سخن را به عذاب ها و بلاهای دنیوی که بشر در طول حیات با آن ها مواجه است، کشانده اند، تا

1- 1 . «روح المعانی» / ج 10، ص 96.
2- 2 . «تحفه اِثنا عَشَریه» / 486.

3- 3 . «الرّجعه» / 19.

عدم تنافی بین جزاهای دنیوی و جزاهای قیامت را دلیلی بر عدم تنافی بین جزا در رجعت و جزا در قیامت بدانند.

بدون شک جزا در روز رجعت، از سنخ دنیایی است و عذاب دنیوی هرگز قابل قیاس با جزاهای قیامت نیست. اگر پاداش ها و عقاب های دنیوی می توانست نیکوکاران و بدکاران را به حق، یا سزایشان برساند، یکی از مهم ترین ادله وقوع قیامت از میان می رفت. بنابراین دنیا و طبیعت دنیایی، بسیار کوچک تر از آن هستند که بتوانند محلّ پاداش صالحان و عذاب فاسقان و کافران باشد. تنها قیامت است که نعمت ها و عذاب ها در اوج خود به مستحقین می رسد، چنان که آیه مورد استنادِ مستشکل(1) نیز این مطلب را تأیید می کند و نیز برخی از آیات، عذاب دنیوی را هم تأیید کرده اند: «... إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ بِها فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا ....

_ خدا می خواهد آنان را به وسیله آن، در زندگی دنیا عذاب کند».(2)

از آنچه بیان شد معلوم گردید که پاداش، کیفر، عذاب، نعمت و بَلا همواره از بَدوِ تولد انسان تا پایان زندگی برزخی اش وجود خواهد داشت، اما جزایی که در قیامت روی می دهد، سه ویژگی مهم دارد که قبل از آن دیده نشده است: یکی عمق و دیگر تداوم و سوم اَتم بودنِ این جزاست؛ چنان که شیخ مفید پس از آن که انتقام و عذاب ستمگران در رجعت را ترسیم می کند در ادامه می افزاید: «آن ها می میرند و در قیامت، ثواب و عِقاب دائم را خواهند داشت».(3)

در هر صورت، جزا در رجعت با سه ویژگی قابل تفکیک از جزا در قیامت است:

اولاً: موقت است نه دائم.

ثانیا: ناقص است نه اَتم یعنی شامل همه گناهان نمی شود و ثالثا: کم عمق است؛ اما با وجود این چون در دنیای مادی روی می دهد بسیار وحشتناک، یا شادی آفرین است.

1- 1 . آل عِمران: 185.

2- 2 . توبه: 55.
3- 3 . «اوائل المقالات» / 78.

4 . رجعت از شروط اسلام نیست

«احسایی» به نقل از مخالفان، این اشکال را مطرح کرده است: «اگر رجعت، حق بود، واجب بود که از شرایط اسلام ذکر شود؛ در حالی که شرایط اسلام عبارت است از ایمان به خداوند و پیامبرانش و کتاب هایش و روز قیامت».(1)

بر اساس این اشکال، رجعت جزء هیچ یک از آموزه های دینی نیست و مهم تر این که پذیرفتن اسلا،م منوط به پذیرش عقیده به رجعت نیست و وقتی عقیده ای، از شرایط پذیرش اسلام نباشد، عقیده به آن نیز واجب نیست و اسلام بدون پذیرش آن عقیده نیز کامل است.

جواب

ما نمی گوییم قول به رجعت از شرایط اسلام است؛ بلکه از شرایط ایمان کامل است.

لذا مکملات ایمان، نباید در شرایط اسلام ذکر گردد. رجعت [و امثال آن] از امور غیبی هستند که خداوند، مؤمنان به آن ها راستایش کرده است(بقره / 4). رجعت، سرّی از اسرار الهی و به فرموده علی علیه السلام علم ویژه ای است که مانعی ندارد امت آن را ندانند ؛ که ایمان به آن، مکمل ایمان است.

«احسایی» گفته است: «اما در اسلام، کسی که بعد از هدایتش، آن را منکر شود، اشکال وجود دارد. کسی که دلیل رجعت برایش آشکار نشده، در صورت ردِّ آن، کافر نمی شود اما کسی که پس از ظهور دلیل، آن را رد کند، قرآن به کفر او ناطق است: «وَ أَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللّهُ مَنْ يَمُوتُ * وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كانُوا كاذِبِينَ. (نحل / 38 و 39)

_ آن ها (کافران) سوگندهای شدید به خدا یاد کردند که هرگز خداوند کسی را که

1- 1 . «الرّجعه» / 17.

می میرد، بر نمی انگیزد .. هدف این است که آنچه را در آن اختلاف داشتند، برای آن ها روشن سازد و کسانی که منکر شدند، بدانند دروغ می گفتند.

زیرا امام صادق علیه السلام ، آیه را مربوط به روز رجعت دانسته که برخی در آن قَسَم می خورند هیچ کس [برای رجعت]زنده نشده است و این آیه، حالِ آن گروه را می گوید».(1)

آنچه بدیهی است، بر اساس آیه مبارکه «قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُوءْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ؛ (حجرات / 14).

_ عرب های بادیه نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: شما ایمان نیاورده اید ولی بگویید: اسلام آورده ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است».

شرایط اسلام با شرایط ایمان متفاوت است و هیچ یک از طرفداران رجعت، مدعای شرط بودن رجعت برای اسلامی بودن را ذکر نکرده اند.

در تبیین جایگاه رجعت نزد امامیه، برخی آن را ضروریِ مذهب دانسته اند، (2) که در این صورت، مخالف آن، در دایره مذهب دچار مشکل عقیدتی می گردد نه در دایره اسلام . «علامه مجلسی» این جمله را به صراحت می گوید که: انکار رجعت، موجب خروج از دین تشیّع است نه خروج اسلام(3) و در مقابل، برخی چنین ضرورتی را رد کرده اند.(4)

«اعیان الشیعه» معتقد است: انکار رجعت، ضرری به دین نمی زند.(5) استاد «سبحانی» حتی تشیّع را وابسته به این اعتقاد نمی داند.(6)

1- 1 . «کتاب سلیم بن قیس» / ج 2، ص 561.
2- 2 . «الرّجعه» / 24.
3- 3 . «العقائد الجعفریه» / مسأله 46؛ «حقّ الیقین» / 354؛ «تقریرات اسفار» / ج 3، ص 195 و ... .
4- 4 . «حقّ الیقین» / 254.
5- 5 . «اعیان الشّیعه» / ج 1، ص 57.
6- 6 . «مع الشّیعه الامامیه ...» / 139.

شبهه چهاردهم

رجعت و تعصبات مذهبی در ترویج آن

عقیده برخی مخالفان شیعه و منکران رجعت بر این است که دو گونه تعصب است که به روایات و عقیده رجعت پرو بال داده، موجب گسترش آن گردیده است؛ یکی: تعصب به فضایل اهل بیت و دیگری: تعصب به دشمنی با صحابه.

«آلوسی» درباره تعصب شیعه به دشمنی با صحابه می نویسد: «کاَنّ ظلمه بغضهم للصحابه حالت بینهم و بین ان یحیطوا علماً بتلک الآیات فوقعوا فیما وقعوا فیه من الظّلالات .(1)

_ مثل این که تاریکی بغض و دشمنی شیعه با اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله مانع از فهم آنان از این آیات شده است (که برخی آیات را به رجعت تفسیر کرده اند)، پس در گمراهیِ ضلالت افتاده اند».

وی با این بیان قصد دارد به مخاطب خود چنین بفهماند که رجعت، زاییده کینه و دشمنی با صحابه است. شیعه در پیِ این دشمنی، برخی آیات از جمله آیه 83 سوره نمل را به رجعت تفسیر کرده است.

اما این که تعصب به فضایل اهل بیت باعث گسترش چنین عقیده ای شده باشد، «فیض الاسلام» به نقل از مخالفان می نویسد: «چون احادیث رجعت ائمه علیه السلام ، دالّ بر فضیلت آن ها بود، با این که غلاه آن را منتشر کرده بودند، اما مردم [و چه بسا با

1- 1 . «روح المعانی، ج 11، ص 41؛ ذیل آیه 83 سوره نمل.

کمک حکومت بنی عباس] آن را از روی تعصب پذیرفتند؛ چرا که این احادیث، امویان را [که دشمن اهل بیت بودند] مذموم ساخته بود و در این دوران، مردم و حکومت، طرفدار چنین عقایدی بودند». (1)

جواب

در جواب به گفته «آلوسی» باید به این نکته اشاره کنیم: اهداف رجعتِ مدِّ نظر شیعه، منحصر به توبیخ، و تنبیه صحابه نیست، بلکه بر اساس روایات، برخی صحابه نیز به منظورِ، سَروری بر می گردند، چنان که به بازگشت سلمان فارسی (2) و در رأس همه صحابه، امیر المؤمنین علی علیه السلام ، اشاره شده است. (3)

البته موضع ما، درباره صحابه، همان موضع قرآن است، واضح است آن اصحابی که بر اساس آیه 23 سوره احزاب، با خدا و رسول پیمان بستند و تا آخر بر پیمان خود ایستادند، یا به فرموده آیه 18 سوره فتح، صادقانه در بیعت رضوان شرکت کردند، برای همیشه مورد احترام شیعه هستند و دلیلی بر بغض و کینه از آن ها وجود ندارد.

با این حال، چنین ادعایی نمی تواند جامع باشد ، چرا که بسیاری از روایات رجعت، سخنی از عذاب به دنبال ندارد و اگر از انتقام یا عذاب، بحثی به میان آمده آن را متوجه ظالمان و کافران محض دانسته است بدون آن که مصادیق آن ها مورد نظر باشد.

مخالفان، این بار نسبت به فضایل اهل بیت علیه السلام حساس شده و تأیید و روایات رجعت از سوی شیعه را به خاطر تعصب به اهل بیت دانسته اند ؛ چرا که روایات رجعت، سخن از بازگشت اهل بیت و سَروری آن ها بر عالَم هستی را نوید می دهد،

1- 1 . «رهبر گمشدگان» / 169 و 170؛ با تلخیص.
2- 2 . «انوار النّعمانیه» / ج 2، ص 103.
3- 3 . «حقّ الیقین» / 354.

همان فضیلتی که دشمنان همواره سعی در سرکوب آن داشتند و به همین جهت ستم های فراوانی را مرتکب شدند. اما «چنین استنباط باطلی مستلزم این است که بگوییم همه احادیث وارد شده در فضایل و مناقب معصومین علیه السلام ، از لحاظ تعصب جاهلانه، تأیید گشته و ابداً حدیث صحیحی در کار نیست و این بدیهی البطلان است».(1)

البته در مقابل می توان چنین ادعا کرد که «مخالفان به خاطر پوشاندن فضایل اهل بیت، روایات رجعت را رد می کنند. آن ها دشمنی خود با اهل بیت را پوشیده نگه می دارند تا چه رسد که بخواهند فضایل آن ها را بگویند».(2) البته ممکن است در یک زمان و شرایط خاصی، حکومت عباسی به لحاظ دشمنی با امویان با نشر چنین روایاتی موافق بوده باشد به لحاظ دشمنی آن ها با امویان، اما این دلیل بر بطلان اساس رجعت نیست، ضمن این که عذابی که برای ظالمان در روزگار رجعت هویدا می شود، بدون شک ظالمان عباسی را مستثنا نخواهد کرد.

1- 1 . «رهبر گمشدگان» / 171.
2- 2 . «روضه المتقین» / ج 8، ص 654.

شبهه پانزدهم

رجعت و آجال و ارزاق

از نظر منکران رجعت، مرگ هنگامی به سراغ انسان ها می آید که روزیِ مقرر شده آن ها از حیات، خاتمه یافته باشد. بدیهی است دیگر بار نمی توانند به حیات دنیوی برگردند؛ زیرا تمام روزیِ خود را از این حیات، کسب کرده اند و امکانی برای بازگشت به منظور زندگی مجدد وجود ندارد.

«برسوی» ذیل آیه 56 سوره بقره، به نقل از «قتاده» می نویسد: «خداوند، آن ها (اصحاب موسی علیه السلام) را زنده کرد تا بقیه آجال و ارزاقشان را استیفا نمایند و این مرگ، بدون اتمام اجل بود اما اگر به آجال مرده بودند، هرگز تا روز قیامت زنده نمی شدند».(1)

بر این اساس «احسایی» می نویسد: «منکران می گویند: آن ها نمردند مگر بعد از پایان یافتن مدت و روزی هایشان (از حیات دنیوی)؛ زیرا آن ها قبل از فنای آجال و ارزاقشان نمی میرند، بلکه بنا به فرموده خداوند:

«... أُولئِکَ یَنالُهُمْ نَصِیبُهُمْ مِنَ الْکِتابِ حَتّی إِذا جاءَتْهُمْ رُسُلُنا یَتَوَفَّوْنَهُمْ... .(2)

_ آن ها نصیبشان را از آنچه مقدر شده (از نعمت ها و مواهب این جهان) می برند؛ تا زمانی که فرستادگان ما به سراغشان رَوَند که جانشان را بگیرند... .

پس بازگشتشان بدون آجال و ارزاق مُحال است».(3)

ص: 174

1- 1 . «البیان» / ج 1، ص 140.
2- 2 . «اعراف»: 37.
3- 3 . «الرّجعه» / 16.

جواب

به نظر می رسد این اشکال که جنبه کلامی دارد، آن روی سکه اشکال با جنبه فلسفی است، که سابقا مطرح کردیم. آن ها در آن در یک اشکال فلسفی گفته بودند: مرگ بر موجود زنده عارض نمی شود تا این که آنچه را در استعداد دارد به فعلیت برساند، بنابراین، استعدادی برای متوفا نیست که بخواهددر روزگار رجعت، استیفا نماید.

جوابی که در آن جا ارائه دادیم، دقیقا می تواند در این جا نیز مطرح شود؛ چرا که بنا به فرموده علامه طباطبایی و دیگران، چنین چیزی ممکن است در مورد مرگ طبیعی، صادق باشد اما در مرگ اخترامی که مفارقت، با عارضه ای مانندِ بیماری، قتل و امثال این ها روی می دهد، بازگشت به دنیا هیچ محذوری ندارد؛ زیرا ممکن است انسان، استعداد کمال و آجال و ارزاقی را در زمانی داشته باشد و بعد بمیرد و مجددا در زمان ثانی، برای کمال و آجال و ارزاق دیگری مستعد شود تا آن را استیفا نماید.(1)

«احسایی» نیز پس از بیان این اشکال در صدد جواب برآمده، می نویسد: «آن ها پس از فانی شدن مدت و رزقشان که در دنیا برای شان نوشته شده بود، مردند و هنگامی که برگردند با آجال و ارزاقی که در رجعت برای آن ها نوشته شده، زندگی خواهند کرد، همان گونه که در مورد حضرت عُزَیر (بقره / 258) چنین اتفاقی افتاد، یا در مورد هزاران نفرکه از ترس مرگ بیرون رفته بودند و مردند و خداوند آن ها را زنده کرد (بقره / 243) و یا در مورد هفتاد نفری که همراه موسی علیه السلام به کوه طور رفته و صاعقه آن ها را گرفت (بقره / 45».(2)

ص: 175

1- 1 . ر.ک: «المیزان» / ج 2، ص 160 و 161.
2- 2 . «الرّجعه» / 20.

شبهه شانزدهم

رجعت و تشابه امم

در خصوص رابطه رجعت با احادیثی که امت اسلامی را به امت های سابق به ویژه بنی اسرائیل تشبیه نموده است، بحث هایی وجود دارد.

اول: از آن جا که طرفداران رجعت، همواره از حدیث «تشابه امم» که مورد اتفاق شیعه و سنیٍ است برای اثبات رجعت در امت اسلام بهره برده اند، مخالفان نیز متقابلاً در صدد توجیه این حدیث بر آمده اند تا این دلیل نقلی بر صحت رجعت را نادیده بگیرند.

آن ها در حقیقت، برداشت شیعه از این حدیث را مورد اشکال و تردید قرار داده اند. چرا که طرفداران رجعت عقیده دارند همان طور که در امت های سابق، مردگانی زنده شده اند به خصوص در قوم بنی اسرائیل، در امت اسلام نیز این اتفاق خواهد افتاد و دلیل آن، حدیث نبوی »تشابه امم» است.(1)

«آلوسی» مدعی می شود: «اتفاقاتی در بنی اسرائیل روی داده، که در این امت هیچ گاه روی نداده است مانندِ بالا رفتن کوه بر سرشان، آن هنگام که از قبول قول خدا امتناع ورزیدند و باقی ماندنشان در بیابان تیه به مدت چهل سال و همچنین نازل شدن مَنّ وسلوا و دیگر اتفاقات».(2)

1- 1 . در بحث اثبات رجعت، به حدیث مذکور اشاره کردیم.
2- 2 . «روح المعانی» / ج 11، ص 41.

دیگری نیز برای رد رجعت، این حدیث را اشاره به تبعیت مسلمانان از کارها و بدعت ها وهواهای آن ها دانسته است.(1)

«سیوطی» نیز بدون این که قصد رد رجعت را داشته باشد، می گوید: «این تبعیت در اقوال و افعال است».(2)

«اسلام و رجعت» نیز که در اشکال تراشی به رجعت، با مخالفان هماهنگ است می نویسد: »منظور از تشابه امت اسلام با امت یهود، تشابه در سنن و آداب است نه در اتفاقات؛ یعنی مسلمانان از دایره توحید کنار می روند».(3)

یکی از مخالفان در توجیه این حدیث، واضح تر می نویسد: «و اما آنچه در بنی اسرائیل واقع شده است در مورد زنده شدن کسی که صد سال مرده بود و زنده شدن اصحاب موسی علیه السلام در صاعقه و زنده شدن صاحب گاو، تمام این ها از خصایص آن ها بوده که شریعت ما به خلاف آن است، چنان که در آیه «وَ حَرامٌ عَلی قَرْیَهٍ» و «قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ»، صراحت در نفی رجعت قبل از قیامت دارد».(4)

جواب

قبل از هر چیز دو نمونه از حدیث مورد بحث را ذکر می کنیم (به روایت شیعه و سنی)؛

قال رسول الله صلی الله علیه و آله : «یکون فی هذه الامه مثل ما یکون فی الامم السالفه حذو النعل بالنعل والقذه بالقذه».(5)

قال رسول الله صلی الله علیه و آله : «لتتبعنّ سنن بنی اسرائیل شبر بشبر و ذرعاً بذراعٍ حتی لود خل

1- 1 . «موقف الشّیعه الاثنی عشریه من صحابه الرسول» / ج 1، ص 200 _ 203؛ با تلخیص.
2- 2 . «الدّیباج علی صحیح المسلم» / ج 6، جلال الدّین السّیوطی، دار ابن عفان، 1416، عربستان، ص 33.
3- 3 . «اسلام و رجعت» / 217.

4- 4 . «اهل السنّه و الشّیعه ...» / 161.
5- 5 . «الاعتقادات» / 62.

رجل من بنی اسرائیل حجر ضب لتبعتموهم فیه».(1)

شاید ذکر »بنی اسرائیل» در برخی روایات به دلیل رخدادهای زیاد و مثال زدنی بوده، که آیات قرآنیِ فراوانی را به خود اختصاص داده است.

اما این که مخالفان سعی کرده اند اتفاقات انجام شده در امت بنی اسرائیل را، مختص آن ها دانسته و تنها برخی از امور عادی را، مشترک بین آنان و امت اسلامی بدانند، ادعایی است بی دلیل؛ چرا که ظاهر احادیث وارد شده، عام بوده و شامل هر اتفاق و نیتی می تواند باشد و تخصیص آن بدون دلیل، قانع کننده نخواهد بود.

چنان که «ربانی»، پس از ذکر چنین حدیثی، عبارت «ما خرج بالدلیل» را به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله آورده، در ادامه می افزاید: «یکی از استثناها، مسخ است که پیامبر صلی الله علیه و آله از خداوند خواست که آن را از امتش بردارد».(2) البته سید مرتضی عَلَم الهُدی بنابر بعضی روایات چنین عقیده دارد: «به طور حتم قبل از قیامت، گروهی از مبغضان و دشمنان خدا از امت اسلامی، مسخ خواهند گردید».(3) «عبد الرزاق (م 211ق)» پس از نقل چنین حدیثی از خذیفه می گوید: «مردی به خذیفه گفت: در بنی اسرائیل میمون و خوک [به صورت مسخ شده] وجود داشت، آیا در این امت هم خواهد بود؟ خذیفه گفت: «وهذه الامه سیکون فیها قرده و خنازیر».(4)

گفتنی است شارحان اهل سنت به واسطه وجود کلمه «سنن» در حدیث تشابه امم، ذهن خود را معطوف به سنت و روش های دینداری بنی اسرائیل می کنند در حالی که برخی بزرگان اهل سنت این حدیث را چنین نیز نقل کرده اند: «لیأتی علی امتی ما اتی بنی اسرائیل...».

1- 1 . «مسند احمد» / ج 2، ص 94؛ شبیه این حدیث بدون نام بنی اسرائیل در: «صحیح بخاری» / ج 4، ص 144.
2- 2 . «معاد ربانی» / 182.
3- 3 . «مسائل المرتضی» / 182.
4- 4 . «مصنف عبد الرزاق» / ج 11، ص 368.

در هر صورت ما هیچ حدیث، یا سندی دالّ بر استثنا شدن «احیای اموات» در امت اسلامی نداریم.

دوم: اگر قرار است بین این امت و امت های گذشته تشابهی در مورد زنده شدن مردگان وجود داشته باشد، این اتفاق قبلاً تحقق یافته و لذا رجعتی در آخر الزّمان محقَّق نخواهد شد.(1) منظور روایاتی است که اشاره به زنده شدن مردگانی دارد که پس از چند لحظه دوباره مردند.

جواب

«شیخ حرّ عاملی» پس از نقل این اشکال چنین پاسخ داده است:

«اولاً: این رجعت ها ضعیف است. ثانیا: در موارد مورد نظر، مرده ای که پس از زنده شدن به زندگی خود ادامه دهد، وجود ندارد یا بسیار اندک بوده، که از حکم ما خارج است. ثالثا: در گذشته گاهی تا 70 هزار نفر به صورت جمعی زنده شده اند و در این امت هنوز چنین اتفاقی نیفتاده است. رابعا: کسانی که در مورد رجعت اجماع دارند این گونه رجعت ها را برای تساوی این امت با امت های پیشین کافی نمی دانند».(2)

1- 1 . «کلم الطّیب» / 600؛ «الایقاظ» / 231.
2- 2 . «الایقاظ» / 231 _ 233.

شبهه هفدهم

درباره رجعت ائمه علیهم السلام

رجعت با نام ائمه علیهم السلام پیوندی ناگسستنی دارد، تا حدی که موافقان و مخالفان رجعت در بَدوِ نظر، سخن ائمه علیهم السلام را به میان می آورند. به نظر می رسد سر سختیِ مخالفان شیعه در برابر عقیده رجعت، فضیلتی است که در رجعت برای ائمه علیهم السلام بیان شده است. بدون شک، اگر برای معصومین علیهم السلام رجعتی قائل نبودیم، بسیاری تندی ها و پرخاشگری های فعلی در برابر رجعت، ناپدید، یا کاسته می شد. در این فصل، شبهات متعددی مطرح است که بیان می کنیم.

اول: شما ادعا می کنید پس از حضرت مهدی علیه السلام ، ائمه علیهم السلام رجعت می کنند، اما شیخ مفید گفته است: «ولیس بعد دوله القائم علیه السلام لاحد دوله الا ماجائت به الروایه من قیام ولده ان شاء الله ذلک ولم ترد به علی القطع و الثبات.(1)

_ برای کسی بعد از حکومت قائم علیه السلام ، حکومتی نخواهد بود مگر آنچه روایت به آن اشاره کرده ! از این که فرزندش قیام می کند، ان شاء اللّه؛ ولی این مطلب هم با قطع و یقیین وارد نشده است».

واین سخن شیخ، رجعت ائمه علیهم السلام را انکار کرده است.(2)

«احسایی» که این مطلب را نقل کرده، خود نیز از کلام شیخ چنین استنباط می کند

ص: 180

1- 1 . «الارشاد» / 387.
2- 2 . «الرّجعه» / 14.

که وی به بازگشت ائمه علیهم السلام ، معتقد نبوده است.(1)

دلیل شیخ برگفته اش، روایاتی است که می گویند: مهدی (آل محمّد) این امت، تا چهل روز قبل از قیامت حکومت خواهد کرد و پس از او آشوب خواهد شد.(2)

جواب

اولاً: آنچه مهم به نظر می رسد، اصل رجعت است که شیخ از طرفداران سر سخت آن است و سخن ذکر شده از ایشان دلیل انکار اصل رجعت نیست.

«ثانیا: نبودن دولت را می توانیم به عدم دولت ظلم توجیه کنیم، لذا دولت امام حسین علیه السلام ، مورد قبول ایشان خواهد بود».(3) البته این جواب در صورتی وجیه است که ذیل عبارت شیخ را نادیده بگیریم.

ثالثا: اگر ذیل عبارت ایشان را کنار گذاریم، چنان که خود ایشان نیز به آن قطع ندارد، می توان گفت که شیخ، نظر دارد به عدم حکومت افراد عادی پس از ارتحال آن حضرت و لذا ائمه رجعت کننده، همان حکومت قائم را تا چهل روز قبل از قیامت اداره خواهند کرد.

رابعا: ممکن است مراد از این عبارت، پس از رجعت خود امام زمان علیه السلام باشد که در انتهای زندگی دنیوی صورت می گیرد.

خامسا: آن طور که احسایی در «شرح زیارت جامعه» آورده، ائمه علیهم السلام ، لفظ قائم را بر هر یک از ائمه، اطلاق می کردند و می فرمودند: «انّ کل واحد منا قائم بالحق».(4) جای تعجب است که ایشان در کتاب رجعت خود، به ظاهر عبارت شیخ مفید اکتفا می کند، ولی در شرح زیارت جامعه، برداشت کنندگانِ ظاهری را متهم به عدم فهم

1- 1 . «الرّجعه» / 14.
2- 2 . «الارشاد» / 387.
3- 3 . «الشیعه و الرّجعه» / 314.
4- 4 . «شرح الزّیاره الجامعه الکبیره»، ج 3، ص 76.

روایت ساخته، تصریح می کند: «برخی فکر کرده اند منظور از قائم، همان محمد بن الحسن العسکری علیهماالسلام ، است ...».(1)

اما جدا از این توجیهات، چنین نظری مورد اجماع نیست تا بر اساس آن، رجعت ائمه را منتفی کند. ولی «شیخ حر» در برابر چنین دیدگاهی به حدیثی استناد کرده، می فرماید: «اول کسی که از ائمه برمی گردد، امام حسین علیه السلام است».(2)

دوم: «موسوی» چنین اشکال کرده است: «رجوع ائمه علیه السلام به دنیا، چه فایده ای خواهد داشت، در حالی که قسط و عدل توسط حضرت مهدی، تمام جهان را فرا گرفته است. و اگر فقط برای حکومت در دنیا می آیند؛ شأن آن ها برتر از این است که طالب حکومت باشند و علی علیه السلام در مذمت دنیا می فرماید: دنیای شما نزد من، پَست تر از آب دهان بُز است مگر این که حقی را به پا دارم، یا باطلی را بمیرانم».(3)

این اشکال، گاهی از سوی کسانی مطرح است که داخل مذهب بوده، اما رجعت را به تأویل می برند. طبق این اشکال، با تشکیل حکومت جهانی مهدوی و ایجاد عدالت در سراسر گیتی، دیگر زمینه ای برای بازگشت سایر ائمه وجود ندارد، چرا که آن ها، کارشان هدایت است و هدایت توسط حضرت مهدی علیه السلام به نهایت رسیده است.

همین اشکال را «رفیعی» از زاویه ای دیگر نقل کرده است: «رجعت ایجاب می کند که عصر ظهور امام دوازدهم، برای تکامل عمومی بشر کافی نباشد، در حالی که نزد طایفه شیعه، این عقیده وجود دارد که امام عصر علیه السلام بعد از ظهور، نفوس را به اَعلی درجه کمال می رساند؛ پس دیگر رجوع سایر ائمه علیهم السلام چه لزومی دارد؟»(4)

1- 1 . «شرح الزّیاره الجامعه الکبیره» / ج 3 ، ص 76 .
2- 2 . «الایقاظ» / 416.
3- 3 . «الشّیعه و التّصحیح» / 200؛ با تلخیص.
4- 4 . «رجعت و معراج» / 37.

جواب

اولاً: بعد از رحلت امام عصر علیه السلام ، اِبقا و ادامه همین کمال، اقتضای رجعت ائمه را دارد.

ثانیا: اشخاصی که در عصر حضرتش به تکامل رسیده اند، از دنیا خواهند رفت و بازماندگانِ آن ها در رسیدن به همان کمال، محتاج نفوس ائمه علیهم السلام خواهند بود.(1)

سید مرتضی عَلَم الهُدی بدون اشاره به رجعت ائمه علیهم السلام می نویسد: «یجوز ان یبقی بعده ائمه یقومون بحفظ الدین و مصالح اهله.(2)

_ جایز است پس از حضرت مهدی امامانی باشند تا دین را حفظ و مصالح اهل دین را اقامه کنند.»

«خرازی» در قالب یک دلیل عقلی بر حضور ائمه در آخر الزمان می نویسد: «عقل می گوید بعد از حضرت مهدی علیه السلام زمین نباید از حجت خالی باشد و ائمه هم از 12 تن بیشتر نیستند. برهان لطف، حُکم می کند به بازگشت ائمه علیه السلام [پس از رحلت امام دوازدهم] و این وجوب اعتقاد به رجعت را عقلاً ثابت می کند».(3)

«علامه حلّی» برهان لطف را این گونه بیان کرده است: «وجود امام، لطف است؛ پس بر خداوند واجب است نصبِ امام، تا غرض حاصل شود».(4)

همان گونه که نصب امام، علت مُحدثه برای حصول غرض است، وجود او نیز علت مُبقیه این غرض است؛ پس بر خداوند واجب است لطف خود را همواره جاری سازد؛ چرا که قطع لطف، نقض غرض است.

سوم: آنچه عقلاً و شرعا بر نبی و امام، لازم است، تشریع احکام و ارشاد نفوس به توحید و اعمال صالح و هدایت به سعادت اخروی است. این اندازه هدایت از

1- 1 . «رجعت و معراج» / 38 .

2- 2 . «رسائل الشّريف المرتضى» / ج 1؛ ضمن جوابات المسائل الميافارقيات، مسأله 60، ص 303.

3- 3 . «كشف المراد فى الشرح تجريد الاعتقاد» / 362.

4- 4 . «كشف المراد فى الشرح تجريد الاعتقاد» / 362.

جانب حضرت ختمی و وارثان آن حضرت در زمان خودشان بروز نموده است و بیشتر از این در قوه نبی و امام لازم نیست تا در رجعت پدید آیند و آنچه باقی مانده از قوه، به فعلیت برسانند.(1)

اگر اشکال قبلی، به عدم وجود زمینه رجعت ائمه علیهم السلام اشاره داشت، این اشکال به عدم وظیفه ائمه علیه السلام برای بازگشت، اشاره دارد؛ چرا که نبی و امام را بری الذّمه به هدایت انسان ها می داند. آن ها در حیات خود به وظیفه هدایتگری خویش به نحو کامل و مقتضی عمل کرده اند و ادعای بازگشت آن ها می تواند ادعای ضعف شان در هدایت هم باشد؛ یعنی آنان در هدایت، کم کاری کرده اند و لذا برمی گردند تا ضعف خود را جبران کنند.

جواب

«رفیعی» پس از نقل اشکال مذکور می گوید: «کلام در تکلیف و ادای وظیفه شرعی و عقلی نیست، چه آن که آنان به وظیفه خود کامل عمل کرده اند. سخن ما، در اثر تکوینی و فضیلت وجودی و خاصیت طبیعی پیامبر و امام است. به خاطر این اثر تکوینی است که به قاعده مُحال بودن قسر دائم، روزی باید در عرصه امکان محقَّق و هویدا شوند. خلاصه آن است که اثر ذاتی پیامبر خاتم و ائمه آن است که بشر، جمیعا به توحید رو آورند و به منزله روح واحد گردند؛ چنان که در عالَم صغیر نَفْس، با این که اعضا، هر یک خواصِّ خود را دارند، اما به منزله قوه واحدند و به قاعده تطابق عالَم صغیر و کبیر، این عالَم کبیر نیز باید در سیر تکاملی خود به جایی برسد که همگی نفوس بشر، حکم واحد را پیدا کنند و تابع محض ولایت الهی شوند».(2)

1- 1 . «رجعت و معراج» / 46.
2- 2 . «همان» / 47 و 48.

سخن در کوتاهی بشر در انجام وظیفه است، نه کوتاهی ائمه علیه السلام . آن ها با تمام استعداد خود، به تعلیم و تربیت و تزکیه انسان ها همت گماشتند و حتی جان پاک خود را در این مسیر تقدیم نمودند، اما آدمیان با تنگ نظریِ خود و پیروی از هوای نفس و تقلید از شیاطین، نتوانستند از هدایت کامل و باران رحمت ائمه علیه السلام ، برخوردار شوند و لذا روزگاری باید در عالم طبیعت فرا رسد که موانع هدایت برطرف گردد و هادیان واقعی، هدایت خود را در آن بستر سالم، عرضه نمایند تا در نهایت، جامعه انسانی جز تبعیت از خداوند از اَحدی پیروی ننماید و این روزگار، همان روزگار رجعت است.

«طیب» با عباراتی دیگر این حقیقت را رسانده است: «ائمه علیه السلام در حیاتشان نتوانستند کاملاً از علوم هدایتگر خود بهره ببرند؛ پس ایام رجعت، دوره بروز تامه کمالات خانواده عصمت و استفاده از کمالات علمی و عملی آنان به نحو اَتَم و اکمل و درک سلطنت حَقّه و تشرف به حضور آنان و انتقام از دشمنانشان است».(1)

آنچه در این عبارت از عدم توانایی ائمه از بهره گیری علوم هدایتگرشان، به چشم می خورد به معنای عدم انجام وظیفه نیست، بلکه منظور این است که به خاطر موانع موجود، آن ها از هدایت اصلی بازماندند و این موانع، دلیل بر نقص بشر است، نه نقص در هدایتگری ائمه.

نویسنده ای در خصوص ضرورت حضور ائمه می نویسد: «مصالح بشری و تربیت ابصار و بصیرت جامعه بشری، به دنبال پیدایی و فرمانروایی ایشان است و به همین برهان وجدانی فطری، در وقوع رجعت ائمه علیهم السلام ، اشکال متصور نیست».(2)

«بهشتی» نیز چنین ضرورتی را متذکر شده، می نویسد: «اگر قبول کنیم عده ای

1- 1 . «کلم الطّیب» / 599.
2- 2 . «آیات الرّجعه» / مقدمه کتاب، ص ج و د.

برای کسب کمال برمی گردند، پس باید قبول کنیم هادیان امت نیز برای تعلیم و هدایت و دادن کمال باید برگردند؛ چرا که متعلم بدون معلم نمی شود. نویسنده پس از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام را واسطه های دائم فیض الهی برمی شمرد، می نویسد: رجعت هر کسی برای رفع نواقص است و باید زیر نظر نمایندگان حق صورت گیرد ... و چون آن ها (ائمه علیه السلام) را کشتند و نگذاشتند هدایت کنند، جنبه هدایتی آن ها مانندِ تکامل استعداد مردم در نقص مانده، لذا رجعت می کنند تا مردم را به کمال مطلوب هدایت نمایند». (1)

چهارم: بازگشت ارواح پاک ائمه به عالم عنصری و بدن های مادّی خودشان، مقتضی است که دروجود خود، سیر نزولی داشته باشند و بعد از وداع دنیا، دیگر بار عود به گرفتاری این عالَم نمایند؛ در حالی که در نهاد هر عقلی هویداست که پس از اتمام دوره طبیعی وجود، عود به ابتدا، صحیح نیست. (2)

در توضیح این شبهه می گوییم: ائمه علیهم السلام در عالَم عنصری، گرفتار نادانی های جُهّال و ستمِ ستمگران بودند و همین موانع، آن ها را از هدایت کامل بشر باز داشته بود، حال اگر به دنیا برگردند، باز به میان همان موانع بازگشته اند؛ پس رجعت آنان کاملاً بیهوده است.

جواب

«سیر نزولی قهقرایی وقتی لازم می آید که ارواح ائمه علیهم السلام در رجعت نیز همچون زمان اول، ممنوع از کمال و بروز تمام حقیقت خود باشند، لکن چنین نیست؛ چرا که روزگار رجعت، دوره ای است که موانع وقواسی، مرتفع می شوند و نفوس شریره، مغلوب می گردند. آن ها به نحو کاملی مشغول تعلیم و ارشاد عموم خواهند بود، در

1- 1 . «بشاره الرّجعه» / 32 و 33.
2- 2 . «رجعت و معراج» / 36.

حالی که این حیثیت در ابتدای امر نبود تا مشکلِ بازگشت به حالت اول پیش آید و این گرفتاری روح عقلی که در مضیقه عالم طبع است، در عصر رجعت نخواهد بود و آن ها با تمام همت در پرواز خواهند بود».(1)

چرا ائمه بازنگردند در حالی که دل ها تشنه هدایت اند و تنها آن ها، هادیان راستین اند؟ چرا رجعت نکنند و حال آن که ظرف های کمال خواهی رو به آسمان است و ائمه علیهم السلام همچون باران رحمت، هیچ گاه در تکامل بخشیدن بشر بخیلی نکرده اند؟

پنجم: «هرگاه بر حسب برهان عقلی، رجعت لازم باشد، باید نفوس همه انبیا و رُسل نیز روزی به دنیا رجعت کنند، در حالی که طریق شیعه، تخصیص رجعت به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است».(2)

این اشکال پس از آنی می تواند مطرح باشد که ما، در پاسخ های گذشته خود بر رجعت ائمه و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ، اصرار داشتیم. این اشکال بر این پایه بنا شده است که ما عقیده داریم، پیامبر اسلام و ائمه علیه السلام به خاطر موانع موجود، تمام هدایت لازمه را ارائه ندادند و همچنین حضور متعلمین ، داعی است بر حضور معلمین و غیر از این مواردی که ذکر کردیم. مستشکل عقیده دارد، این گونه توجیهات برای حضور ائمه و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله عینا در مورد حضور سایر پیامبران نیز صادق است، در حالی که شما تنها عقیده به بازگشت پیامبر اسلام دارید، پس معلوم می شود اساس رجعت پیامبر و ائمه نیز باطل است.

جواب

اولاً: بر اساس برخی روایات، گروهی از پیامبران الهی در آخرالزمان رجعت

1- 1 . «رجعت و معراج» / 36 و 37.
2- 2 . «همان» / 42.

خواهند کرد.(1) و برخی از منابع نیز تمام پیامبران را صاحب رجعت دانسته اند.(2)

ثانیا: «این اعتراض در صورتی وجیه است که صاحب آن، اثبات کند همه نفوس انبیای سابقین، مقام وجودی و استعداد دعوت و تبلیغشان، زیاد از میزانی است که هر یک در عصر خود بروز داده اند و این معنا مسلّم نیست مگر در مورد حضرت خاتم که به تأیید قرآن و اخبار رسیده است، ولی در مورد سایر انبیا محتاج مدرک عقلی و نقلیِ صحیح است».(3)

شاید این توضیح ضرورت داشته باشد که در قضیه تبلیغ انبیا، دو مسأله مطرح است:

اول: استعداد وجودی برای انجام رسالت و پیامبری؛

دوم: فراهم بودن زمینه لازم.

بدون شک همه پیامبران صاحب استعداد لازم برای انجام مأموریت دینی خود بودند، لکن هر گروه از پیامبران حد معینی را داشتند. اما این که گفته شود ظهور این استعداد به تمامه، صورت گرفته و نیازی به بازگشت آن ها نیست، سخن نامعقولی است؛ چرا که زمینه مساعدی برای بروز استعدادشان وجود نداشت. گواه این سخن، کردار ناشایست بنی اسرائیل است که بنا به فرموده قرآن کریم: «... أَ فَكُلَّما جاءَكُمْ رَسُولٌ بِما لا تَهْوى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ.(4)

_ پس چرا هرگاه پیامبری چیزی را خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر ورزیدید؟ گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید».

در هر صورت، پیامبران الهی و گروه رسولان، در زمینه استعداد تبلیغ، زمینه و

1- 1 . ر.ک: «مختصر بصائر الدّرجات» / 48؛ «نوادر الاخبار» / 286؛ «منتخب انوار المضیئهن، 354؛ «تفسیر عیاشی» / ج 2، ص 282؛ «ایقاظ الامه ...» / 65.
2- 2 . «مدینه المعاجز ...» / ج 3، ص 99؛ «النور المبین ...» / 4.

3- 3 . «رجعت و معراج» / 42.
4- 4 . بقره: 87.

موانع آن با پیامبر اسلام در یک حکم اند با این تفاوت که حضرت محمد صلی الله علیه و آله در استعداد، بی نهایت و در وجود موانع، مشکلات فراوانی در پیش رو داشت.

ثالثا: «فرضا که رجعت آنان محذوری نداشته باشد، لکن تحقیق آن است که رجعت آنان به دنیا برای تکمیل طریقه توحید خود و شریعت خاصه هر یک، ممکن نیست؛ زیرا ناسخ بودن دین اسلام نسبت به شرایع سابقین به این معناست که شرایع سابقه، سیر استکمالی و تکمیلی خود را به نهایت رسانیده اند؛ پس اعتراض وارد نیست و برهان رجعت در سایر انبیا جاری نیست». (1)

البته می توان وجه جمعی را، بین حضور برخی انبیا در رجعت و منسوخ بودن آیینشان، به دست آورد و آن این است که، آن ها می آیند تا در پرتو نور ولایت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به سیر تکاملی شخصی خود بپردازند و نیازی به تعلیم و هدایت آن ها نیست؛ چرا که تلاش هدایتگرانه آن ها مقدمه ای بود تا زمینه برای بروز و ظهور ولایت تامه پیامبر خاتم واوصیایش فراهم شود؛ زیرا آیینشان مستقل از دین اسلام نبود، لذا در روزگار رجعت که هادیان تام و کامل الهی یعنی پیامبر اسلام و ائمه علیهم السلام ، رجعت می کنند بدون شک تمام هادیان کوچک و بزرگ در نقش متعلم ظاهر می شوند تا در پرتو آن انوار کامل و تام، به سیر تکاملی خود ادامه دهند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان پیامبر اعظم الهی و خاتم پیامبران «... لکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیِّینَ»،(احزاب/40) دربرگیرنده تعالیم تمام پیامبران پیشین و کامل کننده دین خدا بر بشر است، پس بدیهی است پیامبران پیشین، از استعداد کمتری در امر دین برخوردار بودند؛ لذا بازگشت آن ها برای تکمیل دین خود در پرتو ولایت نبوت خاصه، غیر معقول به نظر نمی رسد.

ششم: رجعت ائمه علیهم السلام ، تالی فاسدهایی دارد؛

«شیخ حرّ عاملی» یکی از مهم ترین اشکالاتی را که نقل می کند و مدعی می شود

1- 1 . «رجعت و معراج» / 43.

از قوی ترین اشکالات منکران رجعت است، این گونه به رشته تحریر در آورده است: «به ادله عقلی و نقلی اثبات شده است که: ممکن نیست یک چشم به هم زدن، زمین از حجت خالی بماند و ممکن نیست غیر افضل بر افضل مُقدّم شود و احادیث صریحی هم دلالت دارد که ائمه علیهم السلام دوازده نفرند و امامت تا قیامت در نسل امام حسین علیه السلام است و نیز در وصف امام آمده که یگانه روزگار است در علم و فضل، و مثل و مانندی ندارد و امامت، ریاست بر همه مردم است. با این مقدمات، رجعت معنا ندارد؛ زیرا لازم می آید یا او از امامت عزل شود، در صورتی که بر حسب ادله، امامت امام زمان علیه السلام تا قیامت ادامه دارد، یا غیر افضل (امام زمان) بر افضل (امام علی یا امام حسین)، مقدّم شوند و یا عده امامان از دوازده نفر زیادتر باشند و ریاست امام، عمومی نباشد».(1)

«علامه مجلسی» نیز در نقل این اشکال می گوید: «کسانی هستند که شبهه می کنند بر عوام و جاهلان و می گویند: با اجتماع ائمه [در رجعت]، کدامشان در نماز و حُکم و قضا، مقدّم می شوند، در حالی که امام عصر علیه السلام صاحب عصر است؟».(2)

بدیهی است این اشکال می تواند از طرف آن دسته از منکرانی مطرح شده باشد که در صف امامیه، اما مخالف رجعت باشند.

جواب

شیخ پس از نقل این اشکال، جواب های مفصّلی را ارائه می دهد:

1. «شاید اهل رجعت مکلف نباشند، چنان که از بعضی احادیث گذشته هم استفاده می شود.

1- 1 . «الایقاظ» / 412.
2- 2 . «بحارالانوار» / ج 25، ص 107.

بنابراین: برگشتن آن ها فقط برای شادمانی مؤمنان و انتقام از دشمنان و ظهور دولت اهل ایمان و غصه خواری کافران است... جهاد و سایر کارها هم، دلیلِ تکلیف نیست، چنان که در آخرت هم، مردم کارهای زیادی می کنند از قبیلِ رفتن هر یک به موقف حساب، گرفتن نامه عمل به دست راست یا چپ، جواب پرسش ها، رفتن بر سر حوض، آب دادن بعضی و رد کردن برخی دیگر، حمل و نقل پرچم، جدا کردن بهشتی از جهنمی، جا دادن هر دسته ای در منزل خویش، شفاعت، بخشیدنِ عده ای حسنات خود را به بعضی دیگر، سوار شدن جمعی و پیاده رفتن دیگران، ورود به بهشت و جهنم، گفت و گوهای فراوان، ذکر خدا و ... همه این کارها صورت می گیرد، بدون آن که از روی تکلیف باشد. پس اگر تکلیفی در روزگار رجعت نباشد، جمع شدن ائمه علیهم السلام در یک زمان مانعی ندارد».

البته این که در روزگار رجعت، همه رجعت کنندگان اعم از امام و مؤمنان و کافران بدون تکلیف باشند، صحیح نیست و ما، در مسأله تکلیف، به تفصیل بحث کردیم. البته شیخ، عمومیت عدم تکلیف را با تردید بیان کرده است.

2. «ممکن است مکلف باشند، اما به تکلیف مخصوص، نه به نبوت و امامت؛ زیرا در احادیثی آمده که: خداوند به پیامبری در آخر عمرش وحی کرد: دوران پیامبری ات پایان یافت، علم و ایمان و میراث نبوت را در نسلت قرار دِه».

البته این سخن عجیبی است؛ زیرا لازم دارد پیامبری از پیامبری اش عزل شده باشد و از آن جا که نصب پیامبر به این مقام، الهی است، ممکن است نصب کننده آن زیر سؤال رود و ... .

3. «شاید رجعت ائمه علیهم السلام بعد از وفات حضرت مهدی علیه السلام باشد و ظاهر هم همین است؛ زیرا در حدیث های زیادی وارد شده: اول کسی که به دنیا بر می گردد، امام حسین علیه السلام است که در آخر عمر حضرت مهدی می آید و هنگامی که مردم او را شناختند و حضرت مهدی از دنیا رفت، آن حضرت، امام زمان علیه السلام را غسل می دهد

و این مدت تا چیز، که هر دو امام در دنیا هستند، به جهت ضرورت یا به سبب انقطاع تکلیف حضرت مهدی در وقت احتضار، مستثناست ولی البته حضرت مهدی در زمانی دیگر زنده خواهد شد.

4. شاید در زمان حضرتش همه ائمه علیهم السلام مجتمع شوند، ولی حضرت مهدی امام آن ها نباشد؛ زیرا آنان بر اثر عصمت، احتیاج به امام ندارند و گرنه باید هر امامی، امامی داشته باشد و عدد امامان، نامتناهی می گردد؛ بنابراین: تقدیم غیر افضل بر افضل نیز لازم نمی آید و امام همه مردم حضرت مهدی علیه السلام است. امام هم باید از تمام مردم عادی افضل باشد، نه این که از همه موجودات افضل و اشرف باشد، اگر چه ائمه علیه السلام ما این طور بودند.

خلاصه این که: ائمه دیگر بر اثر این که جهل ندارند و ممکن نیست فسادی از آنان سر زند، یا اختلافی در آنان پیدا شود و معارضه کنند، احتیاج به امام ندارند. شاهد این مدعا هم احادیثی است که می فرماید: در یک زمان، دو امام نیست، مگر این که یکی ساکت است. به هر حال لازم نیست حکم رجعت، موافق زمان قبل از رجعت باشد؛ زیرا دلیل قطعی بر این ادعاً وجود ندارد.

5. در صورت رجعت بعضی از ائمه در زمان حضرت مهدی علیه السلام ، ممکن است هر کدام، امام عده مخصوص یا ناحیه خاصی باشند، یا هر کدام امام اهل زمان خود باشند که با او برگشته اند و هیچ یک بر دیگری امام نباشد و پیروان هر یک هم از پیروان دیگری جدا باشد و شاهد آن هم احادیثی است که می فرماید: هرچه در سایر امت ها بود، بدون کم و زیاد در این امت هم هست؛ در امت های گذشته گاهی چند پیامبر یا وصی در یک زمان بودند و هر یک مأمور عده ای بودند».

چنین نظر مقایسه ای صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا ما، درباره زمانی سخن می گوییم که از مهم ترین شاخصه های آن، حکومت واحد جهانی و از ظهور حضرت مهدی علیه السلام پایه ریزی شده است. البته ممکن است هر یک از ائمه علیهم السلام ، امام قسمتی

ص: 192

از جهان یا گروهی از مردم باشند اما همگی آن ها باید تحت سرپرستی رهبر واحد جهانی به سیاستگذاری بپردازند.

6. «اخباری که عدد ائمه را منحصر به دوازده می کند با رجعت آنان منافی نیست؛ زیرا همان ائمه سابق اند که زنده می شوند؛ اما اخباری که می فرماید امامت تا روز قیامت در نسل حسین علیه السلام است با بعضی از وجوهی که ذکر شد، منافات ندارد، با این که ممکن است مراد، قیامت صغرا و همان رجعت باشد و نیز ممکن است مدت رجعت را از آن اخبار استثنا کرد ؛ چنان که اگر بگوییم: از اول تا آخر ماه رمضان باید روزه گرفت به جز شب ها. اما این که می گویند: امام یگانه روزگار است، یا مقصود غیر از مدت رجعت است که آن زمان نظیر او در غیر پیروانش پیدا می شود، یا مراد این است که از همه پیروانش افضل است به قرینه این که می فرماید: هیچ عالمی با او برابری نمی کند و نیز به قرینه این که جبرئیل از او و از انبیا اعلم، یا با آن ها مساوی است؛ زیرا علم آنان به وسیله او رسیده؛ پس چگونه می توان گفت: هیچ عالمی بااو برابری نمی کند. خلاصه این که چون این اخبار، صریح نیست، قابل تصرف و تأویل است و دلیل عقلی هم بر ریاست امام بر کلّیه افراد است که قابل تصرف نباشد. در سایر امت ها هم در یک زمان پیامبران متعددی بودند. پس ادله رجعت که صراحت دارد، بر آن ها مُقدّم است».

این که شیخ در کشاکشِ جواب، قائل به برتری، یا تساوی جبرئیل با حضرت محمد صلی الله علیه و آله و خاندان پاکش می شود پذیرفتنی نیست. از نظر عقلی، کلام خواجه نصیر رو به روی ماست که فرمود: «و هو افضل من الملائکه و کذا غیره من الانبیاء لوجود المضاد للقوه العقلیه و قهره علی الانقیاد علیها.(1)

_ پیامبر صلی الله علیه و آله و همچنین سایر پیامبران الهی از ملائکه برتر هستند؛ زیرا در وجودشان قوایی همچون: شهوت و غضب است که ضدّ قوه عقلیه است [با این

1- 1 . «کشف المراد ...» / 506.

حال] این ملکات و قوا را فرمانبُردار عقل ساختند».

اما از نظر شرعی، روایات فراوانی دالّ بر افضل بودن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است، چنان که علی علیه السلام از رسول خدا پرسید:...«فانتَ افضل ام جبرائیل؟» و حضرت در جواب فرمود: خداوند پیامبران مرسل را بر ملائکه مقرب و مرا بر تمام پیامبران مرسل برتری داد... .(1)

7. «این شبهه، مخالف مطالبی است که قبلاً اثبات کردیم که، انبیا و اوصیای گذشته هم رجوع کرده اند، با این که قطعا هر پیامبری از وصی اش و هر وصی از وصیِّ بعدی، افضل بوده است؛ زیرا تقدم غیر افضل بر افضل ممکن نیست و خلافت هر وصی ای هم، مدت معینی داشته است، پس در صورتی که رجعت انبیای سابق به اشکالی برنخورده، رجعت ائمه هم اشکالی نخواهد داشت و هر جوابی شما آن جا دادید ما هم این جا می گوییم.

8. این شبهه، مخالف احادیثی است که می فرماید: پیامبر و ائمه علیهم السلام پس از مرگ زنده شده اند، مخصوصا راجع به پیامبر صلی الله علیه و آله که می گوید: بعد از غسل و کفن و پیش از دفن و هنگام گفت و گوی با ابوبکر زنده شد؛ زیرا بر حسب روایتی، آن جناب را روز چهارم و به قولی روز سوم، دفن کردند با این که بعد از رحلت او، حضرت علی علیه السلام امام بود، نه معزول شد و نه به ریاست عمومی اش ضرری وارد گردید. هر جوابی که معترض آن جا بگوید، ما هم این جا می گوییم.

9. این شبهه با حدیث معراج هم مخالف است. توضیح آن که: احادیث بسیاری دلالت دارد که یک چشم به هم زدن، زمین از حجت خالی نمی ماند و اگر خالی بماند، اهلش را فرو می برد. از آن سو بر اساس قرآن و روایت، پیامبر بارها به معراج رفتند. بنابراین در موقع معراج یا باید بگویید: زمین از حجت خالی مانده بود و روایات سابق (عدم خالی ماندن زمین از حجت) را تخصیص بزنید، یا بگویید:

1- 1 . «غایه المرام» / ج 1، ص 31، حدیث 6.

امیرالمؤمنین علیه السلام موقتا امام بوده است. اگر حرف اول را بزنید، معلوم می شود آن احادیث قابل تخصیص هستند پس درباره رجعت هم تخصیص ممکن است و اگر حرف دوم را پذیرفتند معلوم می شود که ممکن است در یک زمان، دو حجت از جانب خدا باشد، پس در رجعت هم جایز است. احادیثی هم که بر امامت علی علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت دارد بسیار است؛ از جمله اخباری که در وفات مادر علی علیه السلام وارد شده که هنگام تلقین، پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: امامت کیست؟ پس فرمود: پسرت، پسرت. پس ممکن است در یک زمان، دو حجت باشد. خلاصه این که: رجعت با هیچ یک از مطالبی که در شبهه بیان شده، منافات ندارد و همه قابل توجیه است». (1)

«شیخ مفید» در بحثی که به فساد و تعطیلی احکام در زمان وجود دو امام، اشاره کرده، روایتی آورده است دالّ بر این که: «دو امام در زمان واحد جمع نمی شوند مگر این که یکی ناطق و قائم به امور، و دیگری ساکت باشد». (2)

«علامه مجلسی» در جواب به شبهه اجتماع ائمه در روزگار رجعت به چند پاسخ پرداخته است. وی می گوید:

«1. در اکثر روایات، تصریح به اجتماع آن ها در عصر واحد نشده، بلکه در بعضی، تصریح به رجعت ائمه پس از امام قائم علیه السلام شده است.

2. زمان رجعت، زمان تکلیف فقط نیست [که مشکلی از اجتماع پیش آید] بلکه بین دنیا و آخرت است، پس همان گونه که اجتماعشان در قیامت جایز است، در رجعت هم بعید نیست.

3. به محض بعید بودن چنین مسأله ای (اجتماع ائمه) آن را رد نمی کنیم، اما اجمالاً می دانیم آن ها به وظایف خود عمل می کنند و اگر قرار بود، بُعد مسأله ای

1- 1 . «الایقاظ» / 412 _ 422.
2- 2 . «الارشاد» / ج 2، ص 278.

باعث رد شود، جاداشت معاد هم رد شود.

4. فرقی بین مرگ و زندگی آن ها نیست و آنان همواره امام هستند هرچند مرده باشند.

5. تجمع در زمان، غیر از تجمع در مکان است و چه بسا در زمان کمی اجتماع صورت گیرد».(1)

1- 1 . «بحارالانوار» / ج 25، ص 108 و 109.

شبهه هجدهم

رجعت و اعجاز

«شیخ طوسی» در ذیل آیه 56 سوره بقره که واقعه مرگ همراهان حضرت موسی و سپس زنده شدنشان را بیان می کند؛ به ایراد یک شبهه از طرف معتزله پرداخته، خود اقدام به پاسخ گویی کرده است.

شیخ می فرماید: «لا تجوز الرّجعه لان ذلک معجزه و دلاله علی نبوه نبی و ذلک لایجوز الا فی زمن نبی.

_ برخی معتزله چنین عقیده دارند رجعت، جایز نیست؛ زیرا یک معجزه است و معجزه، دلیلی بر نبوت یک نبی است، لذا فقط در زمان نبی قابل وقوع است». (1)

جواب

«شیخ طوسی» پس از نقل این اشکال چنین پاسخ می دهد:

«این قول، صحیح نیست؛ زیرا از نظر ما، اظهار معجزه به دست ائمه و افراد صالح و شایسته، جایز است». (2)

جوابی که شیخ به معتزله داده است، بی ربط با نظر اهل سنت نیست و چه بسا آن ها هم با گفته وی موافق باشند.

1- 1 . «التّبیان» / ج 1، ص 255؛ ج 2، ص 283.
2- 2 . «همان».

در « کتاب اصول الدین» حنفی آمده است: «ظهور کرامات اولیا با خَرق عادت، جایز است، زیرا چنین چیزی مقدور خداوند است و هیچ استحاله ای در آن راه ندارد و جایز است که خداوند تعالی، به یکی از اولیایش کرامت کند و نشانه ای به او اختصاص دهد و این مطلب با کتاب و سنت به اثبات رسیده است. آن گاه مُحشّیِ این کتاب به ردِّ قول معتزله پرداخته، که منکر کرامت اولیا هستند و سپس می افزاید: هر کرامتی، معجزه است برای رسولی که این کرامت از امت او صادر شده است».(1)

شارح دیگری از اهل سنت، با این که کرامت و معجزه رامتفاوت می داند، اما اعتراف می کند کرامات اولیا در حقیقت معجزه انبیا است؛ زیرا کرامات، حاصل نمی شود برای آن ها مگر به برکت متابعت از انبیا و در مسیر هدایت آن ها بودن.(2)

بدون شک، زنده شدن مردگان در آخرالزمان اتفاقی است خارق العاده، که با عنایت ولیّ اعظم الهی روی خواهد داد و اگر معجزه را تنها در اثبات دعوی نبوت بپذیریم، این حادثه، کرامتی است بزرگ که در ردیف اعجاز نبوی قرار خواهد گرفت، چنان که نویسنده ای می نویسد: «رجعت، معجزه و نشانه ای است برای پیامبرمان»(3) به هر حال ما صغرای قضیه ای را که معتزله بیان کرده اند، رد می کنیم، چرا که رجعت از جهت اصطلاحی، معجزه نیست بلکه کرامتی بزرگ است که با عنایت ولیّ بزرگ الهی در آخرالزمان رخ خواهد داد و بروز کرامت به دست اولیای الهی مورد اتفاق شیعه و سنی است.

1- 1 . «کتاب اصول الدین» / 163.
2- 2 . «شرح العقیده الواسطه: متن از ابن تیمیه» / ص 157.
3- 3 . الرّجعه عند آل محمّد صلی الله علیه و آله » / 22.

شبهه نوزدهم

رجعت و مسأله اجماع

اول: بنا بر عقیده مخالفان، اجماع مسلمانان بر زنده نشدن مردگان در دنیاست.

«بذل المجهود» می نویسد: «اجماع مسلمانان حتی اجماع رافضه بر رجوع نکردن اموات به دنیاست». (1) نویسنده ای دیگر در کنار قرآن و سنت از اجماع سخن می گوید: « این ها دلالت می کنند اگر کسی بمیرد به موت حقیقی و روح از او خارج شود، دیگر به دنیا بر نمی گردد تا روز قیامت». (2)

«آلوسی» نیز پس از ردِّ اجماع امامیه بر رجعت، مدعیِ اجماع بر عدمِ رجعت شده است. (3)

جواب

اولاً: در خلال گفته های سابق روشن شد چنین اجماعی بیان گر حالت عمومی برای همه مردگان است و بازگشت در قالب رجعت، استثنایی است مربوط به برخی مردگان.

ثانیا: اگر چنین بازگشتی استثنا بردار نباشد، روایات و حکایات منقول از مخالفان

1- 1 . «بذل المجهود» / ج 2، ص 310.
2- 2 . «اهل السنّه و الشّیعه» / 161.
3- 3 . «روح المعانی» / ج 11، ص 41.

آن را نقض می کند، چنان که «ابن ابی الدنیا» دَه ها روایت حاکی از زنده شدن مردگان نقل کرده است.(1)

اگر چنین زنده شدن هایی از قاعده کلی عدم رجوع، استثنا شده باشد، رجعت نیز در ردیف همین استثنائات است.

همین محذورات باعث شده یکی از مخالفان چنین توجیه کند : مردگانی که ابن ابی الدنیا و دیگران نقل کرده اند، در حقیقت و واقعا نمرده بودند وگرنه هرگز زنده نمی شدند.(2)

ثالثا: سابقه وقوعیِ رجعت که آیات متعددی به آن ها پرداخته اند، قاعده کلی را نقض کرده اند. همان نویسنده برای گریز از این حقیقت، مدعی می شود این گونه رجعت ها که آیات به آن ها اشاره کرده، مربوط به شرایع سابق بوده و مختصّ آن هاست، اما در اسلام چنین اتفاقی نخواهد افتاد.

دوم: بنابر ادعای مخالفان، رجعت مورد نظر شیعه، نزد خودشان هم اجماعی نیست.

«قفاری» می نویسد: «چگونه برای اثبات رجعت به اجماع روی می آورند، در حالی که اجماع نزد آن ها حجیّت ندارد مگر این که قول معصوم در آن باشد؛ این در حالی است که شیعه زیدیه، روایاتی نقل کرده است از ائمه اهل بیت که آن ها از عقیده رجعت برائت جُسته اند و این نشان می دهد بین روایات شیعه (زیدیه وامامیه) تعارض است در زمینه رجعت. پس چگونه امامیه، رجعت و نقل آن را به ائمه نسبت می دهد در حالی که بین خود شیعه اختلاف است؟! پس کجاست اجماع شیعه؟! و کجاست صداقت در نقل قول از ائمه؟».(3)

1- 1 . ر.ک: «من عاش بعد الموت».
2- 2 . «اهل السنّه و الشّیعه» / 161.
3- 3 . «اصول مذهب الشّیعه» / ج 2، ص 925.

جواب

اولاً: برخی از خود مخالفان به چنین اجماعی اعتراف دارند، چنان که یکی از آن ها می نویسد: «عقیده الرّجعه ثابته عند جمی الرافضه بل هی من ضروریات مذهبهم و منکرها خارج عن ربقه دینهم کما هو صریح روایاتهم و اقوالهم.(1)

_ عقیده رجعت، نزد تمام شیعه ثابت است آن جا که آن را از ضروریات مذهبشان می شناسند و عقیده دارند: منکر آن، خارج از اسلام است، آن گونه که در روایات و نظریاتشان به این مطلب صراحت دارند». شاید از گفته نویسنده دیگری از مخالفان هم بتوان چنین اعترافی را به دست آورد. وی می گوید: «رجعت از عقاید اساسی شیعه است، به نحوی که چیزی نمی تواند در آن ایجاد شک کند».(2)

یکی از دانشمندان اهل سنت، معتقد است اختلافات شیعه در مسأله رجعت و مشخصا ضرورت یا عدم ضرورت پذیرش رجعت را در مذهب، از روی تقیه است. یعنی آن ها که دم از مخالفت با رجعت می زنند از روی تقیه چنین می کنند، وگرنه بر اساس حدیث منقول از شیعه «لیس منا من لم یؤمن بکرتنا» از کافران خواهند بود.(3) نوشته این نویسنده نشان می دهد که خود اهل سنت نیز به نوعی اجماع، در زمینه رجعت نزد شیعه اعتراف دارند و مخالفت ها از روی تقیه صورت می گیرد.

ثانیا: کافی است نگاهی به نظریات علمای امامیه بیندازیم تا معلوم شود که قابل توجهی از آنان، رجعت را اجماعی دانسته است: شیخ صدوق که بنا بر گفته علامه مجلسی در اعتقادات، صفحه 60، او ادعای اجماع بر رجعت کرده است - شیخ مفید در اوائل المقالات، ص 46؛ حلبی در کافی فی الفقه، صفحه 487؛ علامه مجلسی در بحار، جلد 53، صفحه 122 و 123؛ ابوالحسن الشریف در مرآه الانوار، صفحه 358؛ شبّر در حقّ الیقین، جلد 2، صفحه 9؛ مظفر در عقائد الامامیه، جلد 2،

1- 1 . «موقف الرّافضه من القرآن اکریم» / 26.
2- 2 . «مجمل عقائد الشّیعه» / 76.
3- 3 . «مسأله التّقریب بین اهل السنّه و الشّیعه»، 99 _ 100؛ با تلخیص.

صفحه 338؛ بحرانی در الرّجعه، صفحه 205؛ زنجانی در عقائد الامامیه الاثنی عشریه، جلد 2، صفحه 228؛ سنقری در دحض البدعه، صفحه 7؛ خوانساری در منهاج المعارف، صفحه 494؛ شوشتری در مسلک امامیه در اصول عقائد، صفحه 225؛ اشرفی اصفهانی در مجمع الشّتات، جلد 7، صفحه 131؛ سید علی صدر در عقائد الحَقّه صفحه 359؛ احمد زنجانی در ایمان و رجعت، صفحه 10؛ قزوینی در بیان الفرقان، جلد 5، صفحه 230.

در این میان بزرگانی چون: سید مرتضی عَلَم الهدی(1) و طبرسی(2) و لاهیجی،(3) مقام اجماع را در اثبات رجعت برتر از روایات می بینند تا جایی که گمان می رود آن ها اخبار رجعت را به دلیل واحد بودن ترک گفته، به اجماع پناه برده اند.

برخی نیز مانند شیخ حرّ عاملی(4) و بَحرانی(5) سخن از اجماع ائمه درباره رجعت به میان آورده اند.

همچنین تعدادی از علما و دانشمندان شیعی با اذعان به وجود برخی مخالفت ها، آن را ناچیز و غیر مضر به اجماع معرفی کرده اند.(6)

این ها جوابی بود به مستشکل که سؤال می کند: اجماع کجاست؟ اما این که ایشان برای مخدوش نمودن رجعت به سراغ شیعه زیدیه می رود کار صحیحی نیست؛ چرا که در اکثر نوشته های مربوط رجعت آمده که: سخن از «امامیه» است نه مطلق شیعه، بنابراین مستشکل باید به دنبال مخالفانی جدّی و اثرگذار در میان

1- 1 . «رسائل الشّریف المرتضی» / ج 1، ص 125.
2- 2 . «مجمع البیان» / ج 7، ص 234.
3- 3 . «تفسیر شریف لاهیجی»، ج 3، ص 443.
4- 4 . «الایقاظ» / 69.
5- 5 . «الرّجعه» / 205.
6- 6 . ر.ک: «اعیان الشّیعه» / ج 1، ص 57؛ «روح التّشیّع» / 440 و 443؛ «مع الخطیب فی خطوط العریضه» / 112؛ «تاریخ ما بعد الظّهور» / ج 3، ص 90؛ «مشرعه بحارالانوار» / ج 2، ص 244؛ «مجموعه الرّسائل» / ج 2، ص 406.

امامیه باشد تا بتواند یکی از ریشه های اثبات رجعت را هدف قرار دهد.

سوم: اجماع امامیه بر رجعت، منقول است و اجماع منقول به منزله خبر واحد.(1)

جواب

«قزوینی» پس از نقل اشکال مذکور این گونه جواب می دهد: «اجماعی که بزرگان در مسأله رجعت بیان کرده اند اجماع منقول نیست، بلکه اجماع مُحصّل است. و شما باید به کتب و مدارکی که در دسترش شماست مراجعه کنید تا این مطلب روشن شود.»

چهارم: «آلوسی» دایره پذیرش اجماع را گسترش داده، آن را نزد اهل سنت غیر معتبر می داند. وی می نویسد: «شما می دانید که مدار حجّیت اجماع، نزدِ امامیه، موافقت قول معصوم است در حالی که نزد اهل سنت چنین اجماعی باعث جزم و قطع نمی گردد».(2)

جواب

این که مدار حجّیت اجماع، کشف قول معصوم باشد، قول صحیحی است، اما قول ائمه معصومین علیهم السلام مسلّما برای اهل سنت نمی تواند حجت باشد لذا، اجماع باید در دایره تفکر امامیه بررسی شود، همان گونه که اجماع اهل سنت نیز برای آن طایفه حجیّت دارد نه برای امامیه. در صورتی اجماع مورد نظر با اشکال مطرح شده رو به رو می شود که اهل رجعت، ادعای اجماع در تفکر اسلامی را بیان کرده باشند، در حالی که چنین ادعایی نکرده اند.

1- 1 . «بیان الفرقان» / ج 5، ص 262.
2- 2 . «روح المعانی» / ج 11، ص 41.

شبهه بیستم

رجعت و مسأله بازگشت زمان

رجعت، مستلزم بازگشت زمان است و این مُحال است؛ پس وقوع رجعت نیز مُحال است.

«برهان الشّیعه» یکی از اشکالات منکران را این گونه نقل کرده است: «رجعت شخص، مستلزم رجعت زمان هم هست؛ زیرا زمان یکی از مشخصات شخص است و عود زمان هم مستلزم عود ادوارِ فلکیه و چنین عودی از محالات است؛ پس رجعت مُحال است».(1)

«رفیعی» هم به این اشکال توجه داشته، آن را چنین نقل می کند: «در فنّ علم الهی محقَّق شده عنصر وجود هر موجودی مرهونِ زمان معیّن است. پس هرگاه ائمه علیهم السلام به دنیا رجعت نمایند، البته باید به عین شخصیت و تشخص خاص به خود باشند واگر چنین شود باید زمان مخصوص به وجود ابتدایی ایشان هم برگردد و در این صورت، همراه با صفت تقدمِ [ابتدایی] همراه است، در حالی که چنین بازگشتی با مفهوم رجعت منافَات دارد، زیرا رجعت، عود و وجود ثانوی است نه وجود ابتدایی».(2)

ص: 204

1- 1 . «برهان الشّیعه» / 6.
2- 2 . «رجعت و معراج» / 38.

جواب

«مجتهدی»، پس از نقل این اشکال در پاسخ می نویسد:

«اولاً: اگر برهان تمام باشد، مقتضی امتناع معاد جسمانی هم هست [به خاطر شباهت زیادِ رجعت با معاد جسمانی].

ثانیا: این طور نیست که زمان و مکان از مشخصات شخص باشد. اگر چنین باشد تبدیل اشخاص به زمان لازم می آید و این بدیهی البطلان است. شخصیت انسان به نَفْس اوست». (1)

«رفیعی» هم می نویسد: «وجود شخصی یک نفر انسان از ابتدای تکوّنش تا آخر مراتب وجود او [در قیامت]، به یک تشخص محفوظ است و این طور نیست که تشخص او در هر مرتبه از وجودش (کودکی، جوانی، پیری) متفاوت باشد و در علم الهی محقَّق گردیده تشخص غیر از تمییز است؛ یعنی با این که وحدتِ تشخصیه دارد اما مراتب وجود او متمایز از هم هستند.

در خصوص ائمه علیهم السلام نیز چون روزگار رجعت امام از تتمه وجود شخصی آن حضرات است، پس در زمان منطبق به رجعت،رجعت تحقق پیدا خواهد کرد و برگشتن زمان قبل از رجعت،علاوه بر این که لازم نیست بلکه جایز نیست؛ زیرا این حد از فعلیت وجود امام، مرهون به زمان قبل از رجعت نیست تا بازگشت شخص، مقتضی عودِ زمانِ قبل شود و رجعت نخستین گردد [همراه با صفات و زمان نخستین]». (2) شاید تذکر این نکته ضرورت داشته باشد بازگشت زمان باید در جایی مطرح باشد که مدعی بر «اعاده معدوم بعینه» اصرار ورزد ؛ چنان که در بحث معاد این مسأله مورد بررسی مُثبِتان و منکِران اعاده معدوم قرار گرفته است. بنابراین اگر «عین معدوم» اعاده گردد، زمان هم که از لوازم آن است برمی گردد، اما ما چنین ادعایی نداریم. [در شبهه تناسخ در موضوع تعویض بدن، از نوع اعاده، سخن گفتیم].

ص: 205

1- 1 . «برهان الشیعه» / 6.
2- 2 . «رجعت و معراج» / 39 و 40؛ با تلخیص.

شبهه بیست و یکم

رجعت و تأویل آن

برخی از دانشمندان امامیه با قبول روایات رجعت، دست به تأویل زده و مدعی شده اند منظور از رجعت، بازگشت دولت کریمه اهل بیت است که در آخرالزمان محقَّق خواهد شد. اینان رجوع اشخاص پس از مرگ را نپذیرفته اند.

«شیخ مفید» در این باره می نویسد: «قرآن و اخبار بر صحت آن (رجعت) دلالت دارند و همه امامیه بر این عقیده هستند مگر اندکی که اخبار رجعت را بر خلاف آنچه نظر ماست تأویل برده اند».(1)

«سید مرتضی» نیز می نویسد: «برخی یاران ما معنای رجعت را بازگشت دولت امر و نهی بدون رجوع اشخاص و اِحیای اموات گرفته اند».(2)

«شریف لاهیجی» در معرفی این گروه می گوید: «قلیلی از امامیه، انکار رجعت و اخبار آن را تأویل به رجعت دولت ائمه کرده اند، نه بازگشت اشخاص، به جهت این که رجعت اشخاص، منافیِ تکلیف است».(3)

«طبرسی» نیز در مجمع البیان آورده است: «علی انّ جماعه من الامامیه تأولوا ما ورد من الاخبار فی الرّجعه علی رجوع الدوله الامر و النهی دون رجوع الاشخاص و احیاء

1- 1 . «اوائل المقالات» / 78.
2- 2 . «رسائل الشّریف المرتضی» / ج 1؛ ضمن جوابات المسائل الرّازیه، مسأله 8، ص 126.
3- 3 . «تفسیر شریف لاهیجی» / ج 3، ص 443.

الاموات و اوّلوا الاخبار الوارده فی ذلک لما ظنّوا انّ الرّجعه تنا فی التکلیف... .(1)

- باوجود روایات دالّ بر رجعت، برخی دانشمندان امامیه دست به تأویل روایات رجعت زده اند و آن ها را به بازگشت دولت حق و حکومت امر و نهی تأویل کرده اند، نه بازگشت اشخاص ائمه علیه السلام و زنده شدن مردگان. اینان اخبار وارد شده در رجعت را بدین خاطر به تأویل برده اند که گمان کرده اند رجعت با تکلیف منافات دارد.»

همچنین «شیخ حرّ عاملی»، «طیب»، «لاهیجی» و «سبحانی» به وجود چنین نظریه ای در میان امامیه اعتراف کرده اند.(2)

«احسایی» به نقل از مخالفان می نویسد: «از جهت دلالت روایات رجعت، بر فرض قبول آن ها، ممکن است مراد از این گونه روایات، بازگشت دولت باشد هنگام قیام قائم موعود در آخرالزمان.(3) صاحب «فوائد البهیه» پس از نقل تأویل مذکور می نویسد: در زمان ما سید محمد حسین فضل اللّه هم معتقد به این نظر است».(4)

در این میان فرقه ای از شیعه به نام دروزیان که در لبنان و سوریه سکنا دارند، معتقدند رجعت، همان ظهور امام زمان علیه السلام است.(5) بر این مبنا اینان رجعت را بازگشت امام زمان از غیبت می دانند که نتیجه آن همان بازگشت دولت ائمه علیهم السلام است.

جواب

قبل از پرداختن به جواب، بیان دو نکته لازم است:

1- 1 . «مجمع البیان» / ج 7، ص 406.
2- 2 . «الایقاظ» / 434؛ «کلم الطّیب» / 598؛ رسائل فارسی، 299؛ «مع الشّیعه الامامیه» / 139.
3- 3 . «الرّجعه» / 17.
4- 4 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 319.
5- 5 . «تحقیقی جدید در تاریخ، مذهب و جامعه دروزیان» / 157.

اول: تأویل برندگان روایات رجعت، اصولاً همان ها هستند که دلالت روایات بر رجعت را مضطرب دانسته، آن را زیر سؤال برده اند.

دوم: علت روی آوردن این گروه امامیه به چنین تأویلی می تواند یکی از این امور باشد: 1. استبعاد در خصوص زنده شدن مردگان در دنیا. 2. عدم توانایی در پاسخ گویی به اشکالات جانبی رجعت، مانندِ مسأله تکلیف، توبه، اعاده معدوم و ... 3. ایجاد شبهه تناسخ که مبادا چنین رجعتی، تناسخ باشد.

به هر صورت «طبرسی» چنین تأویلی را زیر سؤال برده، پاسخ می دهد: «(لیس کذلک) لانّ الرّجعه لم تثبت بظواهر الاخبار المنقوله فیتطرّق التأویل علیها و انما المعوّل فی ذلک علی اجماع الشیعه الامامیه و ان کانت الاخبار تعضد و توٌیده.(1)

_ [چنین تأویلی صحیح نیست]؛ زیرا مسأله رجعت، تنها با ظواهر احادیث وارد شده ثابت نگردیده است تا آن ها را تأویل نمایند، بلکه اجماع دانشمندان شیعه بر این موضوع، تحقق یافته و روایات نیز آن را تأیید می کنند».

«سید مرتضی» نیز از همین دیدگاه به پاسخ پرداخته، می نویسد: «واقعا وقتی گروهی از شعیه، از اثبات رجعت عاجزند و عقیده دارند که با تکلیف منافات دارد، اخبار رجعت را نین به تأویل برده اند؛ اما این صحیح نیست؛ زیرا رجعت با ظاهر اخبار ثابت نشده است تا شامل تأویلات گردد. چگونه است که با خبر واحد که موجب علم نمی شود، به چیزی یقیین می کنند و آن گاه رجعتی را که اجماع امامیه بر اثبات آن وجود دارد به تأویل می برند؟ امری که معلوم غیر محتمل است».(2)

در حدیثی طولانی از امام صادق علیه السلام خطاب به مفضّل چنین آمده است: «یا مفضّل مِن اینَ قلتَ برجعتنا و مقصّره شیعتنا تقول: معنی الرّجعه ان یردّ الله الینا ملک الدنیا و یجعله للمهدی؟ و یحهم، متی سُلِبنا الملک حتی یرد علینا؟ قال المفضل: لاوالله ما

1- 1 . «مجمع البیان» / ج 7، ص 406.

2- 2 . «رسائل الشّريف المرتضى» / ج 1؛ «ضمن جوابات المسائل الرّازيه» / مسأله 8، ص 126.

سلبتموه لانّه ملک النبوّه و الرساله و الوصیه و الامامیه. فقال الصادق علیه السلام : لو تدبّر شیعتنا القرآن لما شکّوا فی فضلنا ....(1)

_ مقصر هستند شیعیان ما که می گویند: معنای رجعت این است که خداوند، پادشاهیِ دنیا را به ما برمی گرداند و برای حضرت مهدی علیه السلام قرار می دهد! وای بر آن ها، چه زمانی پادشاهی از ما سلب شده است تا این که به ما برگردد؟ مفضّل گفت: نه به خدا؛ آن از شما سلب نشده است؛ زیرا ا ین پادشاهی همان مقام نبوت و رسالت و وصایت و امامت است. پس امام صادق علیه السلام فرمود: اگر شیعیان ما، در قرآن می اندیشیدند در فضیلت ما شک نمی کردند.»

«علامه طباطبایی» نیز فرموده است: «برخی دست به توجیه و تأویل احادیث رجعت زده اند، با این که ظهور آن ها روشن و بلکه بعضی از آن ها صریح در مفاد است».(2)

«کلم الطّیب» در جواب این اشکال می نویسد:

«اولاً: نصوص اخبار، بازگشتِ ائمه و انبیا و مؤمنین را به صراحت می رساند.

ثانیا: چرا دست از ظاهر اخبار برداشته و دست به تأویل می زنید؟ در حالی که چنین کاری تحت قدرت خداست».(3)

«خرازی» هم می گوید: «بعد از ظهور حضرت مهدی علیه السلام رجعت است به اشخاص نه به دولت؛ چرا که چنین تأویلی با صراحت اخبار و حقیقت رجعت نمی سازد».(4)

«شیخ حرّ عاملی» پس از بیان چنین تأویلی می گوید: «این شبهه به چندین دلیل باطل است؛

1- 1 . «بحارالانوار» / ج 53، ص 25 و 26.
2- 2 . «المیزان» / ج 2، ص 159.
3- 3 . «کلم الطّیب» / 600.
4- 4 . «بدایه المعارف» / ج 2، ص 175.

1. برخلاف اجماعی است که بزرگان نقل کرده اند و دلیل معارضی هم ندارد.

2. خلاف ظاهر معنای اولیِ رجعت است و هر معنایی که ابتدا به ذهن آید، معنای حقیقی لفظ است.

3. با مراجعه به موارد استعمال کلمه رجعت و شواهد موجود، معلوم می شود مقصود: زنده شدن بعد از مرگ است.

4. علمای لغت تصریح دارند: رجعت به معنای زنده شدن و برگشت بعد از مرگ است.

5. احادیثی که لفظ رجعت را ندارد و الفاظ دیگری ذکر کرده که تأویل پذیر نیست.

6. در هیچ حدیثی سابقه ندارد ظهور مهدی علیه السلام را رجعت نامیده باشد و اگر هم باشد قابل توجه نیست.

7. خود آقایان قبول دارند این یک تأویل است و ثابت کردیم که بدون دلیل معتبر و صریح، تأویل کلمات جایز نیست. این جا هم الزامی به تأویل نیست.

8. رجعت به معنای ظهور مهدی علیه السلام را اهل سنت منکر نیستند ، پس اختصاص به شعیه ندارد، در صورتی که در اول کتاب گفتیم، رجعت را امامیه به اتفاق قبول دارند و سنی ها به اتفاق منکرند، پس این رجعت، غیر از خروج است.

9. لازم می آید این امت با سایر امت ها مساوی نباشند؛ زیرا در آن ها رجعت بسیار بوده و این امت هم باید مو به مو راه آنان را بپیماید.

10. طبق حدیث طولانی مفضّل بن عمر از امام صادق علیه السلام ، حضرتش تأویل مزبور را شدیدا رد کرده است». (1)

«احسایی» عقیده دارد: «تأویل رجعت از سوی اندکی از امامیه که گفته اند دولت ائمه علیهم السلام برمی گردد بدون اشخاص و اِحیای اموات، به خاطر این است که هرگاه

ص: 210

1- 1 . «الایقاظ» / 424 _ 426.

عده ای عاجز شوند از یاری کردن قول به رجعت هنگام وارد شدن شبهات مخالفان و عدم توانایی در رد آنان، دست به این گونه تأویل ها می زنند. رجعت فقط با اخبارِ آحاد ثابت نشده، که بتوان آن را تأویل یا رد کرد، بلکه با اخبار متواتر ثابت شده که علما اعتقادا و عملاً آن را تأیید کرده اند. مضافا قائل به اجماعی هستند که تأویل بردار نیست.

ادله قطعیه مانندِ اجماع و اخبار متواتر معنوی دلالت دارند بر اِحیای اموات و بازگشت آن ها به دنیا و شما فقط به این دلیل که نمی شود مرده بازگردد، آن را انکار کرده اید. اما اگر قبول کنید مردگان، هنگام قیام قائم زنده می شوند، دیگر فرقی نخواهد بود که آن ها مردم باشند یا ائمه علیهم السلام [بنابراین وقتی رجعت ائمه را به دنیا مُحال می دانید و رجعت دولتشان را قبول می کنید، باید رجعت خودشان را هم قبول کنید؛ چون رجعت مردم عادی را پذیرفته اید]».(1)

البته سخن اخیر احسایی صحیح نیست؛ زیرا تأوئل برندگان روایات رجعت، اصل اِحیای اموات را رد می کنند و تفکیکی بین مردم و ائمه قایل نمی شوند؛ چرا که ادله و انگیزه های انکار و تأویل، در رجعت مردم و ائمه وجود دارد.

«علامه حمّود» نیز در جمله هایی طولانی به جواب پرداخته، که برخی از آن ها عبارت اند از این که:

«اولاً: ظهور امام زمان علیه السلام یک چیز است، و زنده شدن اموات برای مشاهده دولت حق، چیز دیگر.

ثانیا: اوصاف رجوع دولت ائمه با صراحت اخبار رجعت که بازگشت اشخاص را می رساند. بیگانه است.

ثالثا: عدم توانایی ما از درک حقیقت رجعت، مجوز عقلی و شرعی برای تأویلِ آن نیست و بر ماست تا هنگامی آن را مخالف قرآن نیافتیم، تسلیم این نصوص شَویم.

1- 1 . «الرّجعه» / 25 و 37.

رابعا: رجعت، اهداف دیگری را هم دنبال می کند [که در معنای تأویل شده آن، قابل تحقق نیست]».(1)

آنچه مسلّم است چنین برداشتی از روایات رجعت نمی تواند قائلان به آن را از طرفداران رجعت محسوب نماید. تأویل برندگان بدون شک در صف منکران رجعت هستند؛ چرا که اصل بازگشت به زندگی دنیوی را رد کرده اند. بدون شک انگیزه آنان از این تأویل، مخالفت از سرِ عناد نیست؛ چرا که اینان خود را شیعه و از فرقه امامیه می دانند. مهم ترین دلیل انکار آن ها، عدم توانایی درک این رویداد عظیم است؛ همچنان که برخی دیگر با رد رجعت به شیوه مشهور، راهی دیگر را در پیش گرفته، به کیفیت دیگری قائل شده اند.

1- 1 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 320 و 321.

شبهه بیست و دوم

رجعت و جنبه های سیاسی آن

«بهبودی» ضمن قبول رجعت می نویسد: «متکلمان صدر اول به مسأله رجعت، رنگ مبارزه سیاسی داده، جدال شیعه و سنی را دامن زده اند تا از یک طرف، مخالفان خود را که همیشه مسلط بوده اند، تهدید کنند و سرکوفت بزنند و از طرف دیگر، شیعیان زیر دست دشمن را دلداری دهند که در همین دنیا باز خواهند گشت و به دست خود از دشمن انتقام خواهند گرفت، در حالی که اصل مسأله رجعت چنین نیست، بلکه جنبه الهی و تربیتی دارد. آن گاه ایشان به عنوان نمونه، داستان «سید حمیری» و «مؤمن طاق» را بیان می کند که این دو در مجادله با مخالفان خود به رجعتی اشاره کرده اند که طیِّ آن، رجعت کنندگان به صورت سگ، خوک و بوزینه به دنیا بازمی گردند.

از نظر وی، اینان با چنین بیانی، منظور سیاسی داشته اند، وگرنه طرز بیان آن ها سر از تناسخ در می آورد».(1)

همچنین ایشان تصریح می کند: بیان این نکته که کافران و مؤمنانِ محض، در رجعت باز می گردند، از قبیل همان مسائل سیاسی است که دشمن را سرکوفت زده، شیعیان تحت ستم را شادمان کند.

1- 1 . «معارف قرآنی، 405 و 409.

جواب

در خصوص داستان های «سید حمیری» و «مؤمن طاق» به نظر می رسد حق با مستشکل باشد؛ چرا که چنین شخصیت هایی، بعید است از «عقیده رجعت» تا این حد ناآگاه بوده باشند که بازگشت انسان ها را در روزگار رجعت، به صورت حیوان معرفی کنند.

اما در خصوص بازگشت مؤمنان و کافران محض وتعابیری مانندِ آن دو، سخنی است نابجا؛ چرا که بسیاری از عالمان امامیه بی محابا آن را نقل کرده، کوچک ترین شائبه سیاسی را در مورد آن بیان نکرده اند تا جایی که «حلبی» در این خصوص ادعای اجماع فرقه حَقّه کرده است.(1)

از همه مهم تر احادیثی است که صراحتاً بازگشت را مختصِّ این دو گروه معرفی کرده است.(2)

«شهید صدر» تصریح می کند: «روایتی که بیان گر رجعت محضِ ایمان و کفر است، نزد ما سندا معتبر است و به واسطه آن، اجمالاً رجعت ثابت می شود».(3)

ص: 214

1- 1 . «الکافی فی الفقه» / 487.
2- 2 . ر.ک: «بحارالانوار» / ج 53، کتاب رجعت؛ «الایقاظ» / 272.
3- 3 . «بحث حول الرّجعه» / 22.

شبهه بیست و سوم

رجعت واهداف آن

اول: اگر بنا باشد بدکاران برگردند تا کیفر شوند، این اشکال پیش می آید که مگر کیفر آن ها در برزخ کمتر از دنیاست؟ ضمن این که هدف مذکور، خلاف منطق قرآن است که بدکاران را به عذاب اخروی تهدید کرده است. (1)

جواب

آن طورکه پیداست، صدر اشکال، ذیل آن را نقض کرده است؛ چرا که وجود عذاب برزخی برای کافران هم می تواند خلاف منطق قرآن در تهدید آن ها به عذاب اخروی محسوب می گردد [البته اگر منظور از آخرت، قیامت کبرا باشد]. بدیهی است همان طور که عذاب در برزخ نمی تواند عذاب اخروی را سلب کند، عذاب رجعت هم که بنا به گفته علامه حمّود در حقیقت ادامه عذاب برزخی، اما در نشئه دنیوی است،(2) نمی تواند عذاب اخروی را سلب سازد.

این حقیقت را باید دانست عذاب در رجعت، تمام عذاب کافران نیست که مانع از عذاب اخروی شود، زیرا اصولاً دنیا کوچک تر از آن است که تمام عذاب را در خود جای دهد. «طبرسی» می نویسد: «روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام وارد شده است که هنگام قیام حضرت مهدی علیه السلام خداوند ... جمعی از دشمنانش را زنده می کند تا

1- 1 . «معارف قرآن، رجعت» / 407.
2- 2 . «الفوائد البهیه» / ج 2، ص 333.

قسمتی از عذابی را که مستحق اند بچشند ...».(1)

دوم: «اگر بدکارانی مثل شمر و یزید برگردند در حالی که مکلف هستند، با دیدن کیفر گناهانشان، پاک گردیده، و در رستاخیز وارد بهشت می شوند». (2)

جواب

اولاً: نباید فراموش کرد که بدکارانِ رجعت کننده، محض کفر و ظلم هستند و این گونه افراد با دیدن عذاب دنیوی از گناهانشان پاک نمی شوند. چرا که ظرف دنیا کوچک است.

ثانیا: همین اشکال در خصوص عذاب های برزخی این افراد هم قابل طرح است در حالی که کسی چنین اشکالی را در آن جا مطرح نکرده است. هر جوابی آن جا بدهید، این جا می دهیم.

ثالثا: وجود تکلیف برای این گروه، منتفی است.(3)

همچنین جواب ارائه شده در اشکال اول نیز در این جا قابل پیگیری است.

سوم: «اگر منظور از عذاب آن ها (خلفا) در رجعت، آزارشان باشد، این مسأله در عالَم قبر حاصل است برای آن ها، پس زنده کردن آن ها بیهوده است و بیهودگی، قبیح و خدا از آن منزه است. و اما اگر مقصود: برمَلا شدنِ جنایاتشان نزدِ مردم باشد، پس اَولی این است چنین کاری در میان افرادی صورت گیرد که به حقانیت آن ها اعتقاد داشتند و آن ها را در زمانشان یاری می کردند، اما اگر آن قدر زمان بگذرد که اکثر امت بر فساد اعمال ایشان مطّلع نشوند، این خلاف حکمت و صلاح است و ترک اصلح لازم می آید.

ضمن آن که اطلاع مردم در اواخر دنیا مایه عبرت نخواهد بود و این که اگر آن

1- 1 . «مجمع البیان» / ج 18، ص 140.
2- 2 . «معارف قرآنی» / 407.

3- 3 . ر.ک: بحث تکلیف.

وقت زنده شوند، کیست که ابوبکر را از عمر و عمر را از معاویه تشخیص دهد. اگر گفته امام مهدی و دیگر ائمه در این باب کافی باشد که معرفی کنند، پس چرا گفته ایشان در بطلان امر خلافت و غصب و ظلم ایشان، مقبول نباشد که محتاج اِحیای اموات در آخرالزمان افتد». (1)

جواب

لازم است اصل عذاب را از مکان عذاب جدا کنیم. انسان ها هم در دنیا هم در برزخ و هم در قیامت با رنج و عذاب هایی رو به رو هستند و اگر بنا باشد همه عذاب ها در یک مکان صورت گیرد پس لازم است عذاب قیامت برپا نشود؛ چرا که عذاب برزخ حاصل است و نیازی به عذاب قیامت نیست. اما اگر مکان عذاب را هم مَدّ نظر قرار دهیم، هر عذابی را متناسب با مکانش، لازم می دانیم، چنان که در قضیه ثواب و پاداش نیز چنین است. بر این اساس، عذاب در روزگار رجعت، در نشئه دنیایی صورت می گیرد که تنها مختصّ گروهی است که محکوم به عذاب دنیوی نیز شده اند. «علامه مجلسی» در بیان اهداف رجعت، دیدن عقوبت و عذاب دنیوی را نیز مطرح کرده است. (2)

«استاد سبحانی» هم با صراحت بیشتری می نویسد: «گروهی از ظالمانی که از دنیا رفتند و مؤاخذه نشدند، برمی گردند تا جزای خود را در دنیا ببینند و سپس در

1- 1 . «تحفه اِثنا عشریه» / 486. در خصوص معرفی رجعت کنندگان، «بهبودی» که اصل رجعت را پذیرفته است، این گونه اشکال خود را مطرح می کند: «اگر رجعت کنندگان از قبول خود به پاخیزیند، ولی صحنه قیام از قبرها مشهود مردم نباشد و ناگهان بشریت با اشخاصی رو به رو شوند که بگویند: ما رجعت کرده ایم مثلاً: یکی مدعی شود: «منم عمار یاسر» و آن دیگری فریاد زَنَد: «منم ابوذر غفاری». در مقابل دیده شود که عمار و ابوذر کذایی، یقه شخصی را گرفته اند و می کوبند که این مرد، مروان حکم است که رجعت کرده و می خواهیم انتقام ضرب و جرح سابق را بگیریم؛ آیا صحنه هایی از این قبیل قابل قبول است؟» «معارف قرآنی، رجعت» / 413.
2- 2 . «حقّ الیقین» / 335.

آخرت، عذاب شدید خواهند شد».(1)

و اما در خصوص تأخیر در بیان حق، سخنی است نابجا؛ چرا که برای بسیاری از مردم آن زمان حق آشکار بود اما فشار مخالفان از یک سو و ترس و ضعف ایمان مردم از سوی دیگر باعث واژگون شدن حق گردید. البته سکوت مصلحت آمیز طرفداران حق را نباید دلیلی بر ناحق بودن آنان دانست. پرچم های گویایی به بیان حقایق پرداخته اند که، کتاب الغدیر علامه امینی، نمونه ای از آن هاست. این کتاب روشن می سازد که حق در همان روزگار نیز آشکار بوده و تأخیری در بیان حق نبوده است.

ذیل اشکال نخست، گویا مستشکل، عمده ترین هدف رجعت را، روشن ساختن ظلم خلفا توسط رجعت کنندگان، دانسته است در حالی که مؤمنان رجعت کننده برای اهداف عالی و رو به رشد رجعت می کنند و این گونه آشکارسازی ها توسط امام وقت بیان خواهد شد و طرفداران حق بدون لجبازی، سخن امام را خواهند پذیرفت.

اما در خصوص معرفی رجعت کنندگان، نگرانی وجود ندارد. بدون شک آن ها توسط حاکمان حق، معرفی خواهند شد. به نظر می رسد ذیل اشکال، شبیه سخن مغالطه آمیز است.

چهارم: «اگر صحابه، عذاب شوند به خاطر اعمال بدشان پس از بازگشت به دنیا و سپس در قیامت هم عذاب شوند، بنا بر ادعای رافضه، لازم می آید ظلم صریح در حقّ آن ها بشود و دیگر این که لازم دارد که عذاب آن ها در آخرت تخفیف داده شوده، در حالی که با آیه شریفه: « َلَعَذابُ الآخِرَهِ أَشَدُّ وَ أَبْقی»،(طه / 127) منافات دارد».(2)

1- 1 . «الالهیات ...» / ج 4، ص 259.
2- 2 . «تحفه اِثنا عَشَریه» / 485.

جواب

هرچند می توانیم قبول کنیم که برای برخی از انسان ها عذاب قبر و برزخ و حتی مکافات عمل در دنیا می تواند عذاب های قیامت را از آنان سلب کند، یا نقصان دهد؛ چنان که «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: فشار قبر برای افراد با ایمان سبب کفاره و جبران گناه اسراف و ضایع کردن نعمت هایی است که انجام داده است».(1)

اما آیا چنین قانون و حکمی درباره همه افراد بشر صادق است؟! آیه مذکور در اشکال، گواه این ادعاست که برخی، قبل از قیامت رنج و عذاب می بینند، اما عذاب سخت و پایدار را در قیامت خواهند چشید. همچنین آیه شریفه 46 سوره غافر، می فرماید: «النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ.

_ آتشی که هر صبح و شام بر آن عرضه می شوند تا قیامت به پا شود و چون به پا شد، گفته می شود:ای آل فرعون! داخل شدیدترین عذاب شوید.

واضح است که عرضه بر آتش قبل از دخول در آن صورت می گیرد و مربوط به عالم برزخ است که عذاب آن سبک تر است، اما داخل شدن در آتش، شدیدتر و در قیامت خواهد بود. مرحوم «علامه طباطبایی» هم بر این نکته اصرار و تصریح دارد.(2)

به نظر می رسد افراد مُعذّب در برزخ از حیث عقیده و عمل به دو گروه تقسیم می شوند: افرادی به دلیل انحراف در عقیده عذاب می شوند. اینان در قیامت به اشدّ عذاب، واصل خواهند شد «لذا در هیاهوی آتش برزخی فریاد می زنند: «... ربنا لاتقم لنا الساعه ولا تنجز لنا ما وعدتنا.... (3)

_ پروردگارا! قیامت را برای ما برپا نساز و آنچه را که به ما وعده دادی محقَّق ندار.

اما مؤمنان به خاطر اعمال انحرافی خود عذاب می شوند و لذا، عذاب برزخ

1- 1 . «بحارالانوار» / ج 6، ص 221.
2- 2 . «المیزان» / ج 17، ص 339؛ ذیل آیه مذکور.
3- 3 . «بحارالانوار» / ج 6، ص 270.

موجب قیامتی مسرور کننده است. «عذاب این ها، جبران کننده گناهان است».(1)

در تفسیر قمی آمده است: «منظور از آیه: «فَیَوْمَئِذٍ لا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ»، (الرحمن / 39)، شیعیان است که تحت ولایت امیرالمؤمنین بوده و از دشمنان اِعلان برائت کرده اند.

اینان اگر گناهی کرده و توبه نکرده باشند، خداوند آن ها را در برزخ عذاب می کند، اما در قیامت در حالی محشور می شوند که گناهی ندارند تا به خاطر آن مورد سؤال واقع شوند».(2) این گروه می توانند بگویند: «ربنا اقم لنا الساعه و انجز لنا ما وعدتنا ...».(3)

«پروردگار! قیامت را برای ما برپا سازو آنچه را که به ما وعده دادی محقَّق فرما».

ضمنا اگر عذاب رجعت، باعث ظلم صریح باشد، عذاب قبر و برزخ نیز همین حکم را خواهد داشت.

پنجم: رجعت، اتفاقی است بیهوده:

مخالفان چنین برداشتی دارند که بازگشت به دنیا کاری بیهوده محسوب می شود و افعال خداوند حکیم از عبث به دور است؛ پس رجعت، دور از حکمت خداوند، باطل است.(4)

جواب

چنین شبهه ای آن هنگام مطرح می شود که به اهداف رجعت بیگانگی احساس شود. نگاهی به اهداف رجعت، اساس شبهه را مطرود می سازد. (5)

1- 1 . «همان» / 221.
2- 2 . «تفسیر القمی» / ج 2؛ ذیل آیه 29 الرّحمن.
3- 3 . «بحارالانوار» / ج 6، ص 268؛ ضمن حدیث امام صادق«ع».
4- 4 . «دلائل الرّجعه» / 32.

5- 5 . ر.ک: بحث اهداف رجعت در بخش نخستین این رساله.

شبهه بیست و چهارم

رجعت و اهانت به اولیا

اول: «لازمه رجعت نبی و وصی و ائمه این است که مرگ دیگری را بچشند ، زائد بر دیگر مردمان، در حالی که مرگ، شدیدترین دردهای دنیاست. پس جایز نیست بر خداوند سبحان که دوستانش را بیهوده آزار دهد».(1)

جواب

بدون شک کیفیت مرگ اولیای الهی غیر از مرگ مردم عادی است. قرآن درباره مرگ نیکان می فرماید: «الَّذِینَ تَتَوَفّاهُمُ الْمَلائِکَهُ ظالِمِی أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ ما کُنّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلی إِنَّ اللّهَ عَلِیمٌ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛(نحل / 32).

_ همان ها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می گیرند در حالی که پاک و پاکیزه اند، به آن ها می گویند: سلام بر شما، وارد بهشت شَوید به خاطر اعمالی که انجام می دادید».

و این چنین است آیات 43 سوره احزاب، 28 سوره فجر، 30 سوره حم و 63 سوره یونس که با توجه به تفاسیر، وضعیت مرگ نیکان را بیان کرده اند. در «روح المعانی» ذیل آیات 88 و 89 سوره واقعه آمده است: «ریحان به معنای گیاه خوشبو

1- 1 . «تحفه اِثنا عَشَریه» / 485.

از نوع بهشتی است که مقربین آن را هنگام مرگ بو می کنند و از دنیا می روند».(1)

و اما وضعیت مرگ بدکاران را آیات متعددی بیان کرده اند که در مقایسه این دو گروه از آیات می توان حقیقت را دریافت.

از اهل بیت پیامبر مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله نیز روایات بسیاری رسیده که لحظه مرگ نیکان را به خوبی وصف کرده اند. شاعر به خاطر شادی بخش بودن لحظه مرگ _ به واسطه دیدن امیرالمؤمنین علیه السلام _ چنین می سراید:

ای که گفتی: «فَمَن یمت یَرَنی» ! جان فدای کلام دلجویت

کاش روزی هزار مرتبه من مُردمی تا بِدیدمی رویت

دوم: «رجعت لازم دارد که امیرالمؤمنین و دو سِبط پیامبر صلی الله علیه و آله مورد اهانت واقع شوند، زیرا با رجعت آن ها، نزد خداوند، ذلیل ترین افراد می شوند؛ چرا که خداوند از دشمنانشان انتقام نگرفت و آن ها را قادر بر انتقام از آنان قرار نداد تا زمانی که هزار و چند سال گذشت. بهتر بود که حضرت امیر و سبطین را در زمان خودشان قدرت انتقام می داد تا بقیه امت در ضلالت نمی افتاد».(2)

جواب

اولاً: باید بپذیریم تمام کارهای امام و امت از مسیر اعجاز، پیش نرفته و نخواهد رفت؛ چرا که «ابی اللّه ان یجری الامور الاّ باسبابها» و به فرموده قرآن، این ملت ها هستند که در تغییر سرنوشتشان دخالت دارند: «إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ».(3)

ثانیا: اگر کسی تاریخ زندگانی و حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام را به خوبی مطالعه کرده باشد به این حقیقت پی خواهد برد که آن حضرت، همواره از قدرت

1- 1 . «روح المعانی» / ذیل آیه مربوط.

2- 2 . «تحفه اِثنا عشريه» / 486.
3- 3 . رعد / 11.

انتقامجویی برخوردار بوده است اما مصالح دین و امت چنین اقتضا می کرد که در برهه هایی از زمان، سکوت معنا دار اختیار کند. اهمیت به چنین مصالحی از قدرتی به مراتب بالاتر از قدرت بر انتقام، نیاز داشت؛ قدرتی که جز نزد مولا علی علیه السلام نزد کسی یافت نمی شد و بگذریم از کسانی که مصالح دین و امت را فدای مصالح شخصی و هواهای نفسانیِ خود کردند!

ثالثا: نباید در انتقام عجله کرد؛ روزگار رجعت در پیش است. بهتر است نظاره گر دورانی باشید که عزت معصومین علیهم السلام به اوج ظهور خود می رسد؛ همان عزتی که یکی از انگیزه های انکار رجعت نزدِ شماست.

ص: 223

شبهه بیست و پنجم

رجعت و خلفای ثلاثه

«خلفای ثلاثه مرتکب چیزی نشدند که موجب عذاب باشد ، مگر غصب خلافت و برخی حقوق اهل بیت، بنا بر زعم رافضه، و غایت این غصب، منجر به فسق یا کفر است و چیزی از کفر و فسق موجب رجعت در دنیا قبل از بعث نمی شود ، وگرنه لازم دارد که همه کافران و فاسقان از ادیان دیگر هم برگردند و لازم باطل است [چون همه فاسقان و کافران به مجرد فسق و کفر برنمی گردند پس خلفای ثلاثه هم برنمی گردند]».(1)

جواب

شکی در بطلان لازم نیست، چرا که به صریح روایات اهل بیت و اقوال عالمان شیعه، تنها عده ای از کفار و ظالمان برمی گردند و آن هم محضِ کفر و ظلم هستند.(2)

1- 1 . «تحفه اثنا عشریه» / 485.
2- 2 . ر.ک: «الکافی فی الفقه» / 487؛ «اوائل المقالات» / 77؛ «تفسیر جوامع الجامع» / ج 2، ص 724؛ «حقّ الیقین» / 335؛ «الایقاظ» / 273؛ «منهاج المعارف» / 494؛ «المیزان ...» / ج 2، ص 109؛ «دحض البدعه» / 13 و ... .

شبهه بیست و ششم

رجعت و کیفیت های آن

تذکر این نکته ضرورت دارد که بحث درباره کیفیت رجعت نمی تواند اصالتا داخل در بحث شبهات رجعت باشد؛ چرا که مهم، اعتقاد به اصل رجعت است، نه کیفیت خاصی از آن. اما از آن جا که تمام شبهات و اشکالات مطرح شده در این رساله، حول محور کیفیتی خاص از رجعت بوده و آن «بازگشت با بدن مادّی» است، لازم دیدیم «طردا للباب» سایر کیفیات را نوعی اعتراض و فرار از کیفیت مورد قبول مشهور بدانیم و پاسخ هایی را در حدّ امکان ارائه دهیم.

1. بدن مثالی: برخی عقیده دارند در رجعت، روح به بدن مثالی تعلق می گیرد. بر اساس این نظریه ها مرحوم شاه آبادی با تصریح به رجعت مثالی ، در رد مشهور می نویسد : «اما دلیل عقلی و نقلی حکم می کند به امتناع تعلق ارواح به آبدان ملکی .»(1)

«علامه حسن زاده آملی» که به نظر می رسد خود از طرفداران این نظریه باشد(2) ، مرحوم علامه فاضل تونی را از معتقدین به این نظریه معرفی کرده ، می نویسد : «علامه محمّد حسین فاضل تونی در درس فرمودند : رجعت یعنی : ظهور نشأت برزخی به عالم شهادت در زمان حضرت مهدی علیه السلام .»(3)

1- 1 . «رشحات البحار» / 40 .
2- 2 . ر . ک «هزار یک کلمه» ، ج 1 ، نکته 288 .
3- 3 . «همان» .

«امام خمینی(ره)» نیز چنین کیفیتی از رجعت را ممکن دانسته است .(1)

«شهید مطهری» معتقد است رجعت با قیامت فرق دارد ، زیرا به کیفیت قیامت در قرآن تصریح شده که حشر از قبور است ، اما در باب رجعت چنین حرفی را نداریم . ایشان که به نظریه «تمثیل بدن مثالی» تمایل نشان می دهد به مسأله احضار روح و مکاشفه استناد کرده ، می نویسد: «عقیده عده ای این است که در جنگ بَدر، آن 4 هزار ملائکه ، انسان هایی بودند که آن ها را رجعت داده بودند ؛ یعنی از دنیایی دیگر در این دنیا ظاهر شده بودند .»(2)

نویسنده ای از اهل سنت می نویسد: «برخی شیعیان، رجعت را منکر شده اند مگر در عالَمِ مثال. چیزی که آن ها را وادار به این استثنا کرده، کثرت روایات رجعت، نزَدِ آن هاست».(3)

جواب

«شیخ حرّ عاملی» پس از نقل این نظر، جواب هایی ارائه داده، که به بیان آن ها می پردازیم.

1. «این همان تناسخ است، چون تناسخ عبارت است از تعلق روح به بدن دیگری در همین دنیا، و این عقیده به حکم روایات متواتر و اجماع علما باطل است. عجیب این جاست که منکر رجعت به خیال آن که رجعت از تناسخ سردرمی آورد، این تأویل را کرده است اما خود گرفتار تناسخ شده است.

2. به تصریح بسیاری از احادیث، عده ای از قبرها بیرون می آیند و خاک از سر می افشانند.

3. برخلاف ظاهر است و صرف نظر از ظاهر حدیث، دلیل ندارد.

ص: 226

1- 1 . «تقریرات اسفار» ، ج 3 ، ص 195 .
2- 2 . «معاد» / 56 و 57 .
3- 3 . «جهود ابی الثناء الآلوسی فی الرّد علی الرّافضه» / 582.

4. اگر روح به بدن دیگری تعلق گیرد، اگر این انسان همان انسان اول باشد؛ همان مفاسدی که برای فرار از آن ، دست به تأویل زدند، لازم می آید و اگر شخصی دیگر باشد، انتقام از او جایز نیست، چون این بدن گناهی نکرده است؛ اما عذاب برزخ، مربوط به روح است نه جسم [تا این اشکال پیش آید] و نیز اگر در قالب دیگر هم باشد پس لابد وقتی که به دنیا می آید تکلیف دارد و دوباره همان مفاسد پیش می آید [که ممکن است امثال یزید و شمر توبه کنند] و باز اگر بدن دوم غیر از اول باشد، آمدنش به دنیا رجعت نخواهد بود.

5. سبب چنین تأویلی این است که خیال کرده اند اگر روح به بدن اول برگردد باید تکلیف هم دوباره بیاید، ولی گفتیم که تکلیف در رجعت حتمی نیست، شاید باشد، ممکن است نباشد».(1)

تحقیق

به نظر می رسد جواب اول شیخ که چنین تأویل و تعلقی را تناسخ دانسته است، صحیح نباشد؛ چرا که چنین بدنی همواره همراه نَفْس بوده و بیشتر مسأله ظهور در نشئه دنیوی مطرح است تا تعلق نَفْس به بدن برزخی. چنان که علامه «محمد حسین فاضل تونی» هم می فرماید: «رجعت یعنی ظهور نشأت برزخی به عالَمِ شهادت».(2) مرحوم «شاه آبادی» نیز که از طرفداران این نظریه است، ابتدا در تعریف رجعت می نویسد: «رجعت یعنی رجوع ارواح به عالَم ملک با تعلق آن ها به اَبدان. و آن گاه چنین تصریح می کند: البته از سابق هم بین آن ها تعلق و علاقه بوده و قطع نشده است».(3)

از مجموع روایات نیز می توان به این نکته رسید که هر انسانی دارای دو بدن

1- 1 . «الایقاظ» / 427 و 428.
2- 2 . «هزار و یک نکته» / ج 1، نکته 288.
3- 3 . «الرّشحات البحار» / 41.

است. یکی بدن سنگین و کثیف که با مرگ ، رو به زوال و پوسیدگی می رود و دیگری بدن سبک و برزخی است که انسان به وسیله آن زندگی برزخی خود را دنبال می کند.(1) مرحوم «فیض» نیز به این مطلب اشاره می کند که نَفْس در دنیا اولاً در بدن برزخی خود تصرف می کند، چرا که همواره با او همراه است و این بدن سنگین، به منزله غلاف و پوستی است برای او و نَفْس، به واسطه بدن برزخی در بدن سنگین تصرف می کند.(2) پس بدن برزخی همواره مورد تعلق نَفْس است و تعلق جدیدی در کار نیست، تا مسأله تناسخ پیش آید، ضمن این که جداشدن نفس از بدن برزخی و تعلق دوباره آن با مبنای تناسخ متفاوت است؛ زیرا در تناسخ، بدن دیگر مطرح است نه بدن سابق. این دقیقا همان چیزی است که علامه، در بحارالانوار، به آن اعتراف کرده است. ایشان با قبول برخی اخبار که تعلق روح به بدن مثالی را بیان کرده اند، می گوید: «و لیس هذا من التناسخ الباطل فی شئی، اذ التناسخ لم یتم دلیل عقلی علی امتناعه و لوتمت لاتجری اکثرها فیما نحن فیه و العمده فی نفیه ضروره الدین و اجماع المسلمین...بل لایبعد القول بتعلق الروح بالاجساد المثالیه عند النوم ایضاً کما یشهد به ما یری فی المنام....(3)

_ چنان که پیداست، علامه، تعلق روح به بدن برزخی را تناسخ ندانسته و عمده ترین دلیل بر رد تناسخ را نقل و اجماع می داند و این دو منبع رد کننده، چنین تعلقی را تناسخ نمی دانند و بلکه اخبار، آن را تأیید می کنند. وانگهی، اگر تعلق روح به بدن برزخی، تناسخ باشد، لازم دارد تعلق روح به بدن مثالی در هنگام خواب هم تناسخ باشد در حالی که علامه، این تعلق را هم از گردونه تناسخ دور می سازد.

همچنین، علامه نقل می کند: «عبایه اسدی روزی مشاهده کرد کسی با امیرالمؤمنین علیه السلام مشغول صحبت است، وقتی آن شخص رفت، از حضرت پرسید:

1- 1 . ر.ک: «بحارالانوار» / ج 6، باب البرزخ.
2- 2 . «علم الیقین» / ج 2، ص 869.
3- 3 . «بحارالانوار» / ج 6، ص 271.

او چه کسی بود؟ فرمود: وصیّ حضرت موسی بود». علامه پس از نقل این واقعه می گوید: «ما امثال این اخبار را که دالّ بر اجساد متماثله است، بیان کرده ایم».(1) از این ها گذشته، تناسخی که مورد نظر همگان است، تعلق روح به جسم مادّی است نه مثالی، هر چند «برخی از اهل تناسخ در تناسخ نزولی گفته اند که نفوسِ پَست، پس از تردد در اَبدان عنصری به اَبدان مثالی منتقل می شوند و اگر در آن جا پاک شدند به عالم تجرد محض می پیوندند».(2)

اما به نظر می رسد چنین تعلقی که اهل تناسخ گفته اند در عالم عنصری و مادی نباشد، بلکه چیزی شبیه همان عالم برزخ اراده شده باشد، چرا که پس از آن به عالم تجردِ محض سفر می کنند.

بازگشت به صورت انشای بدن نیز شبیه بازگشت با بدن مثالی است که از بیان آن خودداری می کنیم.

در این جا لازم می دانم به انگیزه چنین ادعایی نزد طرفدارانش، اشاره کنیم. طرفداران این نوع از بازگشت با قانون فلسفی «مُحال بودن اعاده معدوم» رو به رو هستند و اگر بخواهند رجعت را، بازگشت روح به بدنی، مثل بدن معدوم _ و نه عین معدوم _ بدانند شبهه تناسخ پیش می آید؛ چرا که در رجعت، بدن سابق، لحاظ شده و در تناسخ، غیر بدن سابق، ملحوظ است. به نظر می رسد آن ها بهترین راه را کیفیت مذکور دانسته اند تا هم رجعت را پذیرفته باشند و هم از تناسخ دور شده باشند.

ما ضمن احترام به چنین نظری مدعی هستیم مهم ترین شاخصه تناسخ، بازگشت به صورت تولد است، لذا بازگشت با بدنی مثل بدن دنیوی سابق، که تولدی در آن نیست، نمی تواند اشکال تناسخ را پیش آورد. البته زنده شدن مردگان آن هم در نشئه دنیایی، دور از درک بشر فعلی است، اما نگاهی به سابقه وقوعیِ آن _ مذکور

1- 1 . «بحارالانوار» / ج 6، ص 222.
2- 2 . «گزیده گوهر مراد» / 346.

در قرآن مجید _ و توجه به کرامات اولیای الهی می تواند ما را به درک صحیح تری از رجعت نزدیک کند.

ضمن این که بازگشت با بدن مثالی آن هم در عالَم عنصری، سؤالاتی را در پی خواهد داشت از جمله این که: تصرف آن ها در عالَم مادّه به چه صورت خواهد بود؟ معاشرتشان با مردم و حکومت چگونه خواهد بود؟ آیا مردم عادی با آن ها رابطه و معاشرتی خواهند داشت؟و... .

در هر صورت مهم، قبول رجعت است، نه کیفیت آن و بنا به فرموده امام خمینی(ره) «ما بر اصل رجعت دلیل داریم، نه بر کیفیت آن و کیفیت رجعت، ضروری مذهب ما نیست».(1)

2 . بازگشت به صورت تولد جدید

آقای «بهبودی» عقیده دارد شخصیت افراد بشر در همان نطفه های بشری خلاصه می شود، مانندِ تخم نباتات، هرگاه کِشت شوند لباس حیات بر تن می کنند و از تابش روح یکتای الهی یعنی روح القدس، بهره مند می شوند(2) و رجعتی که قرآن می گوید بر اساس عودِ نطفه هاست که افراد با تولد جدید به این دنیا برمی گردند.(3)

ایشان می نویسد: «رجعت قرآن، بر اساس عود نطفه هاست و تفاوتی ندارد که افراد بشر، نوبت اول در صحرای محشر خلق شوند یا نوبت دوم به همین زندگی برگردند و نوبت سوم در محشر».(4)

نظر ما: از این جهت که اصل رجعت مورد قبول واقع شده، قابل انکار نیست اما مهم ترین اشکال این نظریه وجود شبهه تناسخ در آن است، از جمله تجمع دو نَفْس

1- 1 . «تقریرات اسفار» / ج 3، ص 195.
2- 2 . «معارف قرآنی» / 410.
3- 3 . «همان» / 409.
4- 4 . «همان».

در بدن واحد که از اشکالات وارد شده بر تناسخ است. البته ناگفته پیداست که شباهت فراوانی با رجعت هم دارد، از جمله: واحد بودن نطفه شخص و شخصیت رجعت کننده.

ص: 231

شبهه بیست و هفتم

رجعت و کیفیت مشهور

«بهبودی» کیفیت رجعت مشهور را زیر سؤال برده، می نویسد: «اگر صحنه قیام از قبر، مشهود همگان باشد و بشریت به چشم خود ببینند که جماعتی از داخل گورهای هزار و سیصد ساله برخیزند باید بساط تکلیف و شریعت را برچیده دانست، زیرا به تصریح آیات قرآن اگر آیتی از آیات حقیقت جلوه گر شود که راز پشت پرده برملا گردد، دیگر ایمان کسی پذیرفته نمی شود. چنان که آیه 158 سوره اَنعام چنین می فرماید. و چنین است آیات 210 بقره، 51 یونس، 28 سجده، 8 اَنعام و 84 مؤمن ...».(1)

جواب

اولاً: اگر چنین ادعایی صحیح باشد ، در مورد مردم زمان اصحاب کهف نیز صادق است. آن ها پس از 309 سال که از مرگشان می گذشت، زنده شدند و همه مردم آن دیار به این مسأله واقف گردیدند، اما هیچ نقلی در خصوص منع تکلیف و ایمان، وارد نشده است. هرچند در «مرگ» یا «خواب بودن» آن ها اختلاف است، اما شیخ صدوق در توجیه مرگ ایشان به آیه شریفه: «قالُوا یا وَیْلَنا مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا هذا

1- 1 . «معارف قرآنی» / 414.

...» استدلال کرده است.(1)

و چنین است در خصوص زنده کردن مردگان به دست حضرت عیسی علیه السلام (بر اساس آیه 110 سوره مائده) و زنده شدن مقتول بنی اسرائیل (بر اساس آیه 73 سوره بقره) و یا زنده شدن حضرت عُزَیر (بر اساس آیه 259 سوره بقره) و آیات دیگر.

ثانیا: چه اشکالی دارد چنین معجزاتی به منظور سوق دادن بشریت به ایمان، یا تکامل ایمان صورت گیرد؛ چنان که همه پیامبران الهی برای ترغیب مردم به ایمان، از معجزات استفاده می کردند.

ثالثا: در خصوص آیه 158 سوره اَنعام، که به تفصیل در اشکال مذکور بیان شده است، آن گونه که علامه طباطبایی فرموده است: «مراد، هنگام نزول عذاب و ظهور مرگ و بروز قیامت است که باعث سلب اختیار از مکلفان کافر شده و اضطرار به ایمان آوردن حادث می شود».(2) وی در تأیید فرموده های خود برخی از آیاتِ مطرح شده در اشکال را نیز بیان کرده است.

رابعا: چنین اشکالی می تواند در خصوص افرادی باشد که تا آن روز از روی آگاهی و عناد تسلیم حق نمی شدند؛ یعنی کسانی که تا آن روز با حق در مبارزه بودند و از روی لجاجت و عناد، حق را نمی پذیرفتند، ایمان آن ها در آن روز، نفعی نخواهد بخشید. اما اشخاص عادی که به دنبال حقیقت باشند، می توانند با دیدن چنین معجزاتی پی به حقیقت برده، ایمان آورند.

1- 1 . «الاعتقادات» / 62.
2- 2 . «المیزان» / ج 2، ذیل آیه مذکور.

فهرست منابع

منابع عربی

1. قرآن مجید.

2. اثبات الرجعه، ولی الله السرابی، المطبعه الرضایی، بی جا، 1363ق.

3. اجوبه المسائل العکبریه(ضمن مصنفات شیخ مفید، ج6)، شیخ مفید، الموءتمر العالمی لافیه الشیخ المفید، بی جا، 1413ق.

4. اجوبه مسائل متفرقه من الحدیث و غیره، (ضمن: رسائل الشریف المرتضی؛ج3)، سید مرتضی علم الهدی دارالقرآن الکریم، قم ،1405ق.

5. الاحتجاج، ابومنصور احمد بن علی بن ابیطالب الطبرسی، تحقیق: الشیخ ابراهیم البهادری و ...، نشر اسوه، بی جا، 1413 ق.

6. الادله العقلیه النقلیه علی الاصول الاعتقاد، سعود بن عبدالعزیز بن محمد العریفی، دارعالم الفوائد، عربستان، مکه، 1419ق.

7. الاربعین، علامه مجلسی (م1110ق)، المطبعه العلمیه، قم، 1399ق.

8. الارشاد (ضمن مصنفات شیخ مفید،ج11) شیخ مفید(م413ق)، الموءتمر العالمی...، بی جا، 1413ق.

9. الاسفار الاربعه، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (م1050ق)، داراحیاء التراث العزلی، چاپ 5، 1419ق.

10. الاشارات و التنبیهات، ابوعلی سینا، نشرالکتاب، بی جا، 1403ق.

11. اصل الشیعه و اصولها، محمدالحسین آل کاشف الغطاء، (م 1373ق)،

دارالاضواء، بیروت، 1410ق.

12. اصول مذهب الشیعه الامامیه، ناصربن عبدالله بن علی الغفاری، بی نا، بی جا، 1415ق.

13. اطیب الطبیان فی تفسیر القرآن، سید عبدالحسین طیب(م1411ق)، انتشارات اسلام، چاپ 3، تهران، 1366 ش.

14. الاعتقادات، شیخ صدوق، (م 361ق) (ضمن مصنفات شیخ مفید، ج5)، الموءتمر العالمی...، بی جا1413ق.

15. اعیان الشیعه، الامام السید محسن الامین، تحقیق: حسن الامین، دارالتعاریف للمطبوعات، بیروت، 1403 ق.

16. الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، آیه الله جعفر السبحانی، موسسه الامام الصادق علیه السلام ،قم،1417ق.

17. انتصار الحق، مجدی محمد علی محمد، دارطیبه للنشروالتوزیع، الریاض، 1418ق.

18. انوارالامعه فی شرح زیاره الجامعه، السید عبدالله الشبر(م 1242 ق)، موسسه الوفاء، بیروت، 1403 ق.

19. انوارالنعمانیه، السید نعمه الله الجزائری، (م 1112ق)، مطبعه شرکت چاپ، تبریز، بی تا.

20. اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (ضمن مصنفات شیخ مفید، ج4)، شیخ مفید (م413ق)، الموءتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، بی جا، 1413ق.

21. اهل السنه و الشیعه بین الاعتدال و الغُلو، العلامه ابی الضوح، مطبعه اسبارطیل، بی جا، 1422ق.

22. الایضاح، فضل بن شاذان نیشابوری ازدی، تحقیق: جلال الدین حسینی، دانشگاه تهران، تهران، 1363 ش.

23. ایقاظ الامه من الضجعه فی اثبات الرجعه، محمد مهدی الموسوی الاصفهانی الکاظمی، (م1391ق) مطبعه النجاح، بغداد، بی تا.

24. الایقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه، شیخ حرعاملی (م 1104ق)، انتشارات نوید، تهران، بی تا .

25. بحارالانوار، علامه مجلسی (م 1110ق)، موسسه الوفاء، بیروت، 1403ق.

26. بحث حول الرجعه، السید محمد الصدر، دارالاضواء، بیروت، 1414ق.

27. بدایه المعارف الالهیه فی عقائد الامامیه، السید محسن الخرازی ،موءسسه النشر الاسلامی، بی جا، 1418ق.

28. بذل المجهود فی اثبات مشابهه الرافضه والیهود، عبدالله الجمیلی، مکتبه الغرباء الاثریه، بی جا، 1419ق.

29. برهان الشیعه، عباسعلی مجتهدی شاهرودی، بی نا، بی جا، چاپ سنگی، تاریخ وقف به کتابخانه آستان قدس رضوی 1339ش.

30. بشاره الرجعه، آیه الله سید هبه الله بهشتی لاری، بی نا، بی جا، 1354ش.

31. بین الشیعه و اهل السنه، احسان الله ظهیر، اداره ترجمان السنه، پاکستان، لاهور،بی تا.

33. تاریخ ابن خلدون، ابن خلدون(م 808ق)، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، بی تا.

34. تاریخ الطبری، محمد بن جریر الطبری، (م310ق)، تحقیق: ابوالفضل ابراهیم، روائع التراث العربی، بی جا، بی تا .

35. تاریخ ما بعد الظهور، السید محمد الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، سوریه، 1392ق.

36. تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر (م 571ق)، دارالفکر، بی جا، 1415ق.

37. تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، سید مرتضی بن داعی حسنی رازی،

ص: 236

تصحیح: عباس اقبال، مطبعه مجلسی، 1313 ش.

38. التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، مکتبه الاعلام الاسلامی،قم،بی تا.

39. ترتیب قاموس المحیط، احمد الطاهر الزاوی، دارالفکر، بی جا، 1378ق.

40. التشیع بین مفهوم الائمه و المفهوم الفارسی، محمد البنداری، دارعمان، عمان، 1988م.

41. تصحیح الاعتقاد (ضمن مصنفات شیخ مفید، ج5)، شیخ مفید(م 413ق)، الموءتمر العالمی...، بی جا1413ق.

42. تفسیر العیاشی (320ق)، محمد بن مسعود بن عیاش السلمی السمرقندی، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، 1411ق.

43. تفسیر القرآن العظیم، ابن الفداء السماعیل بن کثیر القرشی(ابن کثیر)، دارالمعرفه، بیروت،1409ق.

44. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، انتشارات بیدار، بی جا، 1366ش.

45. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم القمی، موسسه دارالکتاب الطباعه و النشر، قم، بی تا.

46. تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، المحمود بن عمر الزمخشری، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم1414ق.

47. تفسیر جوامع الجامع، فضل بن الحسن الطبرسی (م560ق)، تصحیح ابو القاسم گرجی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1409ق.

48. تفسیر روح البیان، الشیخ اسماعیل حقی البرسوی(م1137ق)، داراحیاءالتراث العربی، بیروت، بی تا.

49. تفسیر غریب القرآن الکریم، الشیخ فخرالدین الطریحی(م1085ق)، تحقیق: محمد کاظم الطریحی، نشر الزاهدی، قم، بی تا .

50. جامع البیان فی تأویل القرآن، محمد بن جریر الطبری(م310ق)، دارالکتب

ص: 237

العلمیه، بیروت، 1420ق.

51. الجامع لاحکام القرآن، محمدبن احمد الانصاری القرطبی، داراحیاء التراث العربی، 1416 ق.

52. جوابات المسائل الرازیه(ضمن: رسائل الشریف المرتضی، ج1)، سید مرتضی علم الهدی، دارالقرآن الکریم، قم، 1405ق.

53. جوابات المسائل المیافارقیات (ضمن: رسائل الشریف المرتضی،ج1)، سید مرتضی علم الهدی، دارالقرآن الکریم، قم، 1405ق.

54. جهود ابی الثناء الالوسی فی الرد علی الرافضه، عبدالله البخاری، دارابن عفان، قاهره، 1420ق.

55. حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر، سید عبدالحجت بلاغی، باب حکمت، قم، 1345ق.

56. حق الیقین فی معرفه اصول الدین، السید عبدالله الشبر، دارالاضواء، بیروت، 1408ق.

57. الخرائج والجرائح، قطب الدین راوندی (م573 ق)، موسسه الامام المهدی، قم، 1409ق.

58. الخطوط العرضه، السید محب الدین الخطیب، توزیع مجانی، بی نا، بی جا، 1388ق.

59. دحض البدعه من انکار الرجعه، العلامه محمد علی حائری السنقری، بی نا، نجف، بی تا.

60. دراسه عن الفرق فی تاریخ المسلمین الخوارج و الشیعه، دکتر احمد محمداحمد جلی، المرکز الملک الفیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه، الریاض، 1408 ق.

61. الدرالمنثور، جلال الدین ابی بکر السیوطی(م911ق)، دارالکتب العلمیه، بیروت، 1421ق.

62. دلائل الرجعه ، غلامعلی عقیقی کرمانشاهی، چاپخانه شرکت سعادت، بی جا، 1323ش.

63. الدیباج علی صحیح المسلم، جلال الدین السیوطی(م 911ق)، دارابن عفان، عربستان، 1416ق.

64. الذخیره فی علم الکلام، سید مرتضی علم الهدی(م436ق)، تحقیق: السید احمد الحسینی، موءسسه النشر الاسلامی، قم، 1411ق.

65. الذریعه الی تصانیف الشیعه، علامه الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، دارالاضواء، بیروت، 1403 ق.

66. الرجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی الکوفی (م 450ق)، تحقیق: محمد جواد النائینی، دارالاضواءبیروت، 1408 ق.

67. الرجعه، احمد بن زین العابدین الاحسائی، الدارالعالمیه، بیروت،1414ق.

68. الرجعه، احمدبن صالح بن طوق البحرانی(قرن 13)، کتاب خطی موجود در کتابخانه مرعشی نجفی، بی نا، بی جا، بی تا.

69. الرجعه عند آل محمد صلی الله علیه و آله ، اسماعیل الحریری، دارالولاء، بیروت، 1424ق.

70. الرسائل الاعتقادیه، محمد اسماعیل ابن الحسین بن محمد رضا المازندرانی الخاجویی(م 1173ق)، تحقیق : مهدی الرجایی، دارالکتب الاسلامی، قم، 1411ق .

71. رسائل حکیم سبزواری ، هادی بن مهدی السبزواری(م1290ق)، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، شرکت چاپ و نشر اسوه، بی جا، 1370ش.

72. رساله فی الرد علی الرافضه، ابوحامد محمد المقدسی(م 888 ق)، الدارالسلفیه،هند، 1403 ق.

73. رشحات البحار، محمد علی شاه آبادی، نهضت زنان مسلمان، بی جا، 1360ش.

74. روح التشیع، عبد الله نعمه (رئیس الحکمه الجعفریه العلیا)، دارالبلاغه، بیروت ،1413 ق.

75. روح المعانی، آلوسی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

76. روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، محمد تقی مجلسی(م 1070 ق)، بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد کوشانپور، قم، بی تا.

77. سعد السعود للنفوس، سیدبن طاووس(م664ق)، تحقیق : فارس تبریزیان الحسون، نشر دلیل، قم، 1421ق.

78. سنن الترمذی، محمد بن عیسی الترمذی(م279ق)، دارالفکر، بیروت،1403ق.

79. شرح العقیده الواسطه (متن کتاب از شیخ الاسلام ابن تیمیه)، محمد خلیل هراسی، مکتبه التراث الاسلامی، قاهره، بی تا.

80. شرح صحیح البخاری، الامام ابن حجر العسقلانی(م 852ق)، دارالمعرفه للطباعه و النشر، بیروت، بی تا .

81. شرح الزیاره الجامعه، احمد زین الدین الاحسائی، بی نا، کرمان، 1355ش.

82. الشیعه و التصحیح، الدکتور موسی الموسوی، بی نا،بی جا،1408ق.

83. الشیعه و الرجعه، محمد رضا الطبسی النجفی، ترجمه: سید محمد میرشاه ولد، دارالنشر اسلام، بی جا1376ش.

84. صحاح اللغه، اسماعیل بن حماد الجوهری ،تحقیق : احمد عبدالغفورعطار، دارالعم لاملایین، بیروت1404ق.

85. صحیح البخاری، ابوعبدالله البخاری (م 256ق)، دانشگاه مشهد، مشهد، 1348 ش.

86. صحیح مسلم بشرح النووی، الامام محیی الدین النووی، دارالکتاب العربی، بیروت، 1407 ق .

87. الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، زين الدين ابن محمد على بن يونس العاملى البياضى (م 877ق)تصحيح: محمد الباقر البهبودى، المكتبه المرتضويه، بى جا ،1384ق.

88. ضحى الاسلام، احمدالامين، دارالكتب العربيه، بيروت، بى تا.

89. الضعفاء الكبير، محمدبن عمروبن موسى بن حماد العقيلى، تحقيق: الدكتور عبدالمعطى امين قلعجى دارالكتب العلميه، بيروت، 1404 ق.

90. الطرائف فى معرفه مذاهب الطوائف، ابوالقاسم على بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس (ابن طاووس)مطبعه الخيام، قم، 1400ق

91. عبدالله بن سباء و اساطير اخرى، السيد مرتضى العسكرى، دارالزهراء، بيروت، چاپ 7، 1412ق.

92. عده فى اصول الفقه، شيخ طوسى، تحقيق: محمد رضا الانصارى القمى،بى نا، بى جا، 1417ق.

93. عقائد الاماميه الاثنى عشريه، آيه الله سيد ابراهيم موسوى زنجانى نجفى، موءسسه الوفاء، بى جا، 1402 ق.

94. عقائد الاماميه، العلامه الشيخ محمدرضا المظفر، تحقيق: محمدجواد الطريحى، موءسسه الامام على عليه السلام ، بى جا، 1417ق.

95. العقائد الجعفريه، شيخ طوسى (ضمن : جواهر الفقه، القاضى عبدالعزيز بن البراج، موءسسه النشر الاسلامى، بى جا، 1411 ق، ص 250).

96. العقائد الحقه، السيد على الحسينى الصدر، مجمع الذخائر الاسلاميه، قم، 1419ق.

97. عقدالدرر فى اخبارالمنتظر، يوسف المقدسى الشافعى(قرن7)، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، مكتبه عالم الفكر، قاهره، 1399ق.

98. العقيده و الشريعه فى الاسلام، اجناس جولد تسهير(مستشرق)، دارالكتب

الحدیثه، چاپ 8، مصر، حدود 1959م.

99. علم الیقین، محمد محسن الفیض الکاشانی(م1091ق)، نشر بیدار، قم،1400 ق.

100. عون المرید لشرح جوهره التوحید، عبدالکریم تتان، دارالبشائر، بی جا، 1419ق.

101. غایه المرام و حجه الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام، السیدهاشم البحرانی (م 1107ق) تحقیق: السید علی عاشور، بی نا، بی جا، بی تا.

102. الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، علامه عبدالحسین الاحمد الامینی النجفی، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، قم، بی تا.

103. الغیبه، شیخ طوسی، تحقیق: عباداللّه الطهرانی و ...، موسسه المعارف الاسلامیه، قم، 1411ق.

104. فتاوی الجنه الدائمه للبحوث العملیه و الافتاء، جمع و ترتیب: احمدبن عبدالرزاق الدرویش، رئاسه اداره البحوث العلمیه و الافتاء، الریاض،1421ق.

105. الفتنه و وقعه الجمل، سیف بن عمر الضبی الاسدی، تحقیق : احمد راتب عرموش، دارالنفائس، بی جا، 1391 ق.

106. فجرالاسلام، الاحمد الامین، مکتبه النهضه المصریه، مصر، بی تا.

107. الفصول المختاره (ضمن مصنفات شیخ مفید،ج2)، شیخ مفید، الموءتمر العالمی...، بی جا،1413ق.

108. الفوائد البهیه، العلامه محمد جمیل حمود، موسسه الاعلی للمطبوعات، بیروت، 1412ق.

109. الفهرست، شیخ طوسی (م460ق)، موءسسه نشر الفقاهه، بی جا،1417ق.

110. الکافی فی الفقه ، ابوالصلاح الحلبی (م447ق)، ابوالصلاح الحلبی، تحقیق: رضا استادی، مکتبه امیرالمؤمنین علیه السلام ، اصفهان، 1403ق.

ص: 242

111. الکامل فی التاریخ، ابی الحسن علی بن ابی الکریم محمدبن محمد ابی عبدالکریم بن عبدالواحد الشیبانی (ابن الاثیر) (م 630ق)، تحقیق: الدکتور عمر عبدالسلام تدمری،دارالکتاب العربی، بی جا، 1420ق.

112. کتاب اصول الدین، جمال الدین احمد بن محمد الغزنوی الحنفی(م 593ق)، تحقیق: عمر فسیق الداعوق، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت 1419ق.

113. کتاب سلیم بن قیس، سلیم بن قیس، (م 74ق)، تحقیق: محمدباقرالانصاری الزنجانی، نشرالهادی، قم1373 ش.

114. کشف المحجه لثمره المهجه، سیدبن طاووس(م664ق)، تحقیق: الشیخ محمد الحسون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1417ق.

115. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، تصحیح حسن زاده آملی، موءسسه النشر الاسلامی، قم1415 ق.

116. الکشف و البیان، ابواسحاق احمد الامام الثعلبی(ت427ق)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1422 ق.

117. الکلم الطیب، سید عبدالحسین الطیب، بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین کوشان پور، تهران، 1352 ش.

118. کمال الدین و تمام النعمه، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر الغفاری، موسسه النشر الاسلامی، بی جا، 1405 ق.

119. لسان العرب ، جمال الدین ابی الفضل(ابن منظور)، داراحیاءالتراث العزلی، بی جا، 1408 ق.

120. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ترجمه: احمد بن محمد الحسینی اردکانی، نشر دانشگاهی، تهران، 1381ق.

121. مجمع البحرین، الشیخ فخرالدین الطریحی، تحقیق : السید احمد الحسینی، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، بی جا، 1408ق.

ص: 243

122. مجمع البیان الحدیث، سمی عاطف الزین، دارالکتاب البنانی و الحصری، بی جا، 1980 م.

123. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابی علی الفضل بن الحسن الطبرسی(م560ق)، موءسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، 1415ق.

124. مجمع الشتات فی اصول الاعتقادات، شهید آیت الله عطاء الله اشرفی اصفهانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1381ش.

125. مجمل عقائد الشیعه، ابی عبدالله النعمانی الاشری، مکتبه الصحابه، قاهره و امارات، 1424ق.

126. مجموعه الرسائل، آیه الله لطف الله الصافی گلپایگانی، بی نا،بی جا، بی تا.

127. المحتضر حسن بن سلیمان حلی، (م قرن نهم)، المطبعه الحیدریه، النجف، 1370ق.

128. محیط المحیط، المعلم بطرسی البستانی، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ سوم، بی جا، 1993 م .

129. مختصر بصائر الدرجات، حسن بن سلیمان الحلی، المطبعه الحیدریه، النجف، 1370 ق.

130. مدینه المعاجز، السیدهاشم البحرانی (م 1107)، وءسسه المعارف الاسلامیه، بی جا، 1416 ق.

131. مرآه الانوار و مشکوه الاسرار (مقدمه تفسیر البرهان)، مولی ابوالحسن العاملی الشریف، بی نا، بی جا، بی تا .

132. المسائل السرویه (ضمن مصنفات شیخ مفید،ج7)، شیخ مفید، تحقیق : صاحب عبدالحمید، الموءتمر العالمی لافیه الشیخ المفید، بی جا، 1413ق.

133. مسائل المرتضی، خضیر محسن الکعبی، موءسسه البلاغ، بیروت، 1412ق.

134. مسأله التقریب بین اهل السنه و الشیعه، ناصر بن عبدالله بن علی الغفاری،

ص: 244

دارطیبه ،ریاض، 1420ق.

135. مستدرک الحاکم، محمد بن محمد الحاکم النیسابوری(م405ق)، دارالمعرفه، بیروت، 1406 ق.

136. مشرعه بحارالانوار، آیه الله محمد آصف المحسنی، مکتبه العزیزی، قم، 1381 ش.

137. مصنف عبدالرزاق، ابی بکر عبدالرزاق، المجلس العلمی، بی جا، بی تا.

138. مع الخطیب فی خطوط العریضه، لطف الله الصافی، مکتبه الصدر، قم، 1381 ش.

139. مع الشیعه الامامیه فی عقائدهم، جعفرالسبحانی، نشرمعاونیه شوءون التعلیم و البحوث الاسلامیه، قم1413ق.

140. معانی الاخبار، شیخ صدوق (م 381ق)، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، 1361 ش.

141. معجم الفرق الاسلامیه، الشریف الامین، دارالاضواء، بیروت، 1406ق.

142. معجم الفروق اللغویه، ابی هلال العسکری، موءسسه النشر الاسلامی،بی جا، 1412 ق.

143. معجم مقائیس اللغه، ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا، تحقیق : عبدالسلام محمدهارون، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا، 1404 ق.

144. مفاهیم القرآن، جعفرالسبحانی، موءسسه الامام الصادق علیه السلام ، قم، 1420ق.

145. مفردات الفاظ القرآن الکریم، العلامه الراغب الاصفهانی (م425ق)، ذوالقربی، قم، 1382ش.

146. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، ابوالحسن الاشعری(م 330ق)، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، المکتبه العصریه، بیروت،

1419 ق.

147. الملل و النحل، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکراحمد الشهرستانی،

ص: 245

تحقیق: محمد سید کیلانی شرکت مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی، بی جا، 1387ق.

148. من عاش بعد الموت، الحافظ ابن ابی الدنیا، (م 281 ق) ،تحقیق: عبدالله محمد الدرویش، عالم الکتب، بیروت، بی تا.

149. منتخب انوار المضیئه، السید بهاءالدین النجی، موءسسه الامام الهادی علیه السلام ، قم، 1420ق.

150. منتهی الارب فی لغه العرب، عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی پور، نشرکتابخانه سنایی، بی جا، 1397ق.

151. منهاج المعارف، آیه لله العظمی میر سید ابوالقاسم جعفر موسوی خوانساری (م 1157ق)، حاشیه: میرسید احمد روضاتی، بی نا، 1351ش، بی جا.

152. المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار، تقی الدین ابی العباس احمدبن علی المقریزی (م 845 ق)، دارصیاد، بیروت، بی تا.

153. موقف الرافضه من القرآن الکریم، مامادوکارامبیری، مکتبه ابن تیمیه، بی جا، بی تا .

154. موقف الشیعه الاثنی عشریه من صحابه الرسول، عبدالقادر بن محمد عطا صوفی، اضواء السلف، ریاض، 1426ق.

155. المیزان فی تفسیرالقرآن، السید محمد حسین الطباطبایی (م 1402ق)، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، 1393ق.

156. النعجه فی الرجعه، محمد رضا الطبسی، به قلم کهنوی، مطبعه الغری، نجف، 1355 ق.

157. النکت الاعتقادیه (ضمن : مصنفات شیخ مفید،ج10)، شیخ مفید، الموءتمر العالمی...، بی جا، 1413ق.

158. نوادرالاخبار، محسن بن مرتضی الفیض الکاشانی، تحقیق: مهدی الانصاری

القمی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.1372ش.

159. النورالمبین فی قصص الانبیاء و المرسلین، السید نعمه الله الجزائری(م1112ق)، بی نا، بی جا، بی تا.

160. النهایه فی غریب الحدیث و الاثر ، ابوالسعادات المبارک بن محمد الجزری(ابن اثیر) (م 630 ق)، تحقیق : طاهر احمد الزاوی و ...، المکتبه العلمیه ،بیروت، بی تا.

161. وسائل الشیعه، شیخ حرعاملی(م 1104ق)، موءسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، 1414ق.

162. الیمانیات المسلوله، زین العابدین بن یوسف الکورانی، شرح و تحقیق: المرابط محمد سلیم المجتبی، مکتبه الامام البخاری، بی جا، 1420 ق.

منابع فارسی

163. آثارالحق، نورعلی الهی، انتشارات جیحون، تهران، 1373ش.

164. آیات الرجعه، حاج میرزا محسن عماد، کتابفروشی و چاپخانه مرکزی، بی جا، 1318ش.

165. اسلام و رجعت (بر رد رجعت)، عبدالوهاب فرید، چاپ دانش، تهران، 1355ش.

166. اعتقادات دین اسلام، علامه مجلسی، (م1110ق)، ترجمه : عطائی خراسانی و ...، نشر حسین عماد زاده اصفهان ،1368 ش.

167. ایمان و رجعت، احمدالحسینی الزنجانی، بی نا، قم، بی تا .

168. بیان الفرقان، مجتبی قزوینی، بی نا، مشهد، 1346 ش.

169. تحفه اثناعشریه، شاه عبدالعزیز محدث دهلوی و حافظ غلام حلیم(م1239ق)، مکتبه الحقیقه، ترکیه، 1408ق.

170. تحقیقی جدید درباره تاریخ، مذهب و جامعه دروزیان، ابوعزالدین بخلام،

ص: 247

ترجمه: احمد غایی، آستان قدس رضوی، مشهد، 1372 ش.

171. تفسیر شریف لاهیجی، بهاءالدین محمد الشیخ علی الشریف الاهیجی، موسسه مطبوعاتی علمی، تهران1363 ش.

172. تفسیر نمونه، زیرنظر آیت الله ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران،1368 ش.

173. تقریرات فلسفه امام خمینی، امام خمینی(ره)، تنظیم : سید عبدالغنی اردبیلی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ،بی جا، 1381 ش.

174. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، آدام متز، ترجمه : علیرضا ذکاوتی، امیرکبیر، بی جا، 1362 ش.

175. تناسخ یا بازگشت ارواح، آیت الله ناصر مکارم شیرازی(ضمن مقالات فارسی، گروهی از علما و اساتید)کنگره جهانی شیخ مفید، قم، 1372 ش.

176. حق الیقین، علامه مجلسی، انتشارات قائم ،بی تا، تهران .

177. خلق جدید پایان ناپذیر(رساله قوه و فعل)، علامه طباطبایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی جا، 1364 ش.

178. دائره المعارف تشیع، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، نشر شهید محبی، تهران، 1379 ش.

179. در انتظار ققنوس، سید ثامرهاشم العمیدی، ترجمه : مهدی علیزاده، موسسه امام خمینی (ره)، قم1379ش.

180. الدعوه الاسلامیه الی وحده اهل السنه و الامامیه، ابوالحسن الخنیزی، بی نا، بی جا، 1376 ق.

181. رجعت از دیدگاه شیعه و پاسخ به شبهات آن، محمد رضا ضمیری، دفتر نمایندگی رهبر معظم انقلاب، بی جا، 1379ش.

182. رجعت از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث، حسن طارمی، زیر نظر جعفر سبحانی،

ص: 248

انتشارات اسلامی، قم، چاپ 8، 1377 ش.

183. رجعت و معراج، ابوالحسن رفیعی قزوینی، کتابفروشی اسلامیه، تهران،1279ش.

184. رجعت یا حیات دوباره، احمد علی طاهری ورسی، مسجد جمکران، قم،1384ش.

185. رسائل فارسی، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (م 1051 ق)، تحقیق : علی صدرایی خویی، مرکز فرهنگی نشر قبله، بی جا، 1375 ش.

186. رساله اثبات رجعت، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، چاپخانه قزوین، قزوین، 1369ق.

187. روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح الرازی، کتابخانه مرعشی نجفی، قم، 1404 ق.

188. رهبر گمشدگان، فیض الاسلام، بی نا، بی جا، بی تا.

189. زادالمسافرین، ناصرخسرو قبادیانی، (م481ق)، کتابفروشی محمودی، طهران، 1341 ش.

190. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا (1050ق)، ترجمه و تفسیر : جواد مصلح، نشر سروش، بی جا، 1375 ش.

191. الشیعه بین الاشاعره و المعتزله، هاشم معروف الحسینی، دارالنشر للجامعتین، بی جا، 1964م.

192. شیعه گری و امام زمان (عج)، دکتر روشنگر، پارس، سانفرانسیسکو، 1373ش.

193. فرق الشیعه، حسن بن موسی النوبختی(م قرن4)، ترجمه : محمد جواد مشکور، مرکز انتشارات علمی، تهران ، 1361 ش.

194. فرهنگ فرق اسلامی195. فرهنگنامه فرقه های اسلامی، شریف یحیی الامین، ترجمه : محمد رضا موحدی، انتشارات باز، بی جا، 1378 ش.

ص: 249

196. فلاسفه شیعه، شیخ عبدالله نعمه، ترجمه : سید جعفر غضبان، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، 1367 ش.

197. گزیده گوهر مراد، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، اهتمام : صمد موحد، کتابخانه طهوری، بی جا، 1364 ش.

198. لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، 1373 ش.

199. مجالس شب های شنبه پیرامون رجعت و ...، آیت الله العظمی حاج آقا تقی طباطبایی، (ح1382ق)، به قلم عباس حاجیانی دشتی، نشر مولف، 1417ق.

200. مسلک امامیه در اصول عقاید، سید محمود مرعشی شوشتری (مورد تأیید مرحوم نایینی و شیخ عباس قمی)، انتشارات اسلامی، بی جا، 1373 ش.

201. معاد، مرتضی مطهری، نشرصدرا، چاپ14، تهران، 1385ش.

202. معاد انسان و جهان، آیت الله جعفر سبحانی، مکتب اسلامی، چاپ 2، بی جا، 1373ش.

203. معاد ربانی، آیت الله محمد رضا ربانی، نشر خود مولف، بی جا، 1376ش.

204. معارف قرآنی، محمد باقر بهبودی، نشر سرا، تهران، بی تا.

205. مکتب در فرآیند تکامل، سید حسین مدرسی طباطبایی، موسسه انتشاراتی داروین، ترجمه :هاشم ایزدپناه، آمریکا، 1374ش.

206. منشور جاویدان، آیت الله جعفر سبحانی، دارالقرآن الکریم، قم، 1369 ش.

207. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ملافتح الله کاشانی (م 988ق)، کتابفروشی اسلامیه، تهران، 1344 ش.

208. میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین، سید حسین مدرسی طباطبایی،ترجمه: سید علی قرائتی و جعفریان، محل توزیع در قم کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، 1383 ش.

ص: 250

209. نجم الثاقب، حاج میرزا حسین طبرسی نوری، مسجد جمکران، قم،1375ش.

210. هزار و یک نکته، ج 1 و 2، آیه الله حسن حسن زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم تهران، 1372 ش.

211. هفت آسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب) سال سوم و چهارم، شماره 13_ 12، زمستان و بهار 81مقاله : علی موحدیان عطار. گونه شناسی موعود در اندیشه های مختلف.

212. یادنامه مجلسی

وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ أَوْ مُتُّمْ

30/1/1387 اصلاحات وارد شده است

ص: 252

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند یکسانند ؟
سوره زمر/ 9

مقدمه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال 1385 هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:
1.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
2.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
3.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
4.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
5.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
6.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:
1.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
2.ارتباط با مراکز هم سو
3.پرهیز از موازی کاری
4.صرفا ارائه محتوای علمی
5.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
1.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
2.برگزاری مسابقات کتابخوانی
3.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
4.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
5.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
6.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
7.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
8.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
9.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
10.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
11. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در 8 فرمت جهانی:
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
و 4 عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
ANDROID.1
IOS.2

WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109